Focus 7

Filsafat, Etika, dan Kearifan Lokal

untuk Konstruksi Moral Kebangsaan

Editors: Siti Syamsiyatun / Nihayatul Wafiroh

Filsafat, Etika, dan Kearifan Lokal untuk Konstruksi Moral Kebangsaan

Filsafat, Etika, dan Kearifan Lokal untuk Konstruksi Moral Kebangsaan

Editors

Siti Syamsiyatun
Nihayatul Wafiroh

Globethics.net Focus 7

CONTENTS

KATA SAMBUTAN

Dr Siti Syamsiyatun

Kemitraan antara ICRS-Yogya dengan Globethics.net Geneva, dimulai dari munculnya keprihatinan bersama berkenaan dengan lebarnya jarak akses pengetahuan antara mereka yang tinggal di kawasan ekonomi mapan yang sering disebut dengan Global North, dibandingkan dengan mereka yang lebih kekurangan di Global South. Konversi dan migrasi sumber pengetahuan ke bentuk elektronik digital, selain membawa kemudahan, kecepatan transfer dan ringkas papan, ternyata memperlebar jurang akses itu tersebut, karena mahalnya teknologi yang digunakan. Isu lain yang mempererat kemitraan kami adalah soal tergerusnya nilai-nilai etika dalam proses pergaulan dunia, hampir di segala bidang, khususnya politik, ekonomi, sosial, budaya dan keamanan. Tergerusnya etika dalam kehidupan ini tentunya akan merusak naluri kemanusian dan spiritualitas manusia.

Kehadiran buku ini diharapkan menjadi sumbangsih yang bermakna khususnya bagi masyarakat Indonesia kontemporer yang saat ini menghadapi banyak dilema etis berkenaan dengan semakin bertambahnya kualitas dan kuantitas beban hidup, beban budaya, dan beban sosial keagamaan yang dipikul. Di samping itu, ada juga banyaknya tuntutan hidup dan tawaran kenikmatan dan kemudahan sarana. Di Indonesia, diantara isu etika yang dihadapi adalah bagaimana ilmu pengetahuan akan dikembangkan, etika berkomunitas, tantangan etis bagi

penyelenggaraan “good governance”, pemberantasan kolusi, korupsi, dan nepotisme, relasi antar budaya dan antar umat beragama, serta tindakan etis untuk penyelamatan lingkungan.

Alhamdulillah, dengan ungkapan rasa syukur, ICRS-Yogya (Indonesian Consortium for Religious Studies) menyambut dengan suka cita penerbitan buku yang berjudul “Filsafat, Etika dan Kearifan Lokal untuk Konstruksi Moral Kebangsaan” Sebagai mitra kerja Globethics.net di Indonesia, ICRS-Yogya merupakan konsorsium tiga universitas UIN Sunan Kalijaga, Universitas Gadjah Mada dan Universitas Kristen Duta Wacana. Buku ini merupakan hasil kerjasama dengan Globethics.net International yang berkantor di Geneva, Swiss. Semoga hasil karya ini dapat memberi kontribusi yang bermanfaat untuk memperkaya wawasan dan wacana moral dan etika kemanusiaan kita. Semoga Allah Swt memberkati.

PENDAHULUAN

Yahya Wijaya

Penggunaan istilah Filsafat, Etika dan Kearifan Lokal dalam judul buku ini tidaklah dimaksudkan untuk membedakan tulisan-tulisan yang ada di dalamnya secara sistematis. Sebenarnya ketiga istilah itu seringkali digunakan secara tumpang tindih, juga di dalam buku ini. Suatu konsep moral bisa dianggap sebagai filsafat atau etika atau kearifan lokal atau bahkan ketiga-tiganya. Tergantung bagaimana masing-masing istilah itu didefinisikan.

Buku ini tidak dimulai dengan membedakan secara tegas ketiga istilah itu. Alih-alih memaksa para penulis untuk membuat kesepakatan peristilahan, mereka masing-masing dibebaskan menggunakan definisi dan pemahamanannya sendiri. Keberagaman dalam peristilahan bukan satu-satunya bentuk pluralitas yang diwadahi dalam buku ini. Latar belakang, pendidikan, profesi dan bidang keahlian para penulis juga berbeda-beda. Konsekuensinya pendekatan, teori, dan metode yang digunakan juga jelas sangat bervariasi.

Semua keberagaman itu mencerminkan situasi kehidupan dalam masyarakat masa kini. Setiap segi dan sektor kehidupan membutuhkan kajian-kajian moral dalam bentuk filsafat, etika dan/atau kearifan lokal. Kajian-kajian moral yang sangat beragam itu sebenarnya dimiliki oleh masyarakat kita, baik melalui sumber-sumber tradisi budaya maupun agama-agama. Krisis-krisis ekonomi, politik, keagamaan dan budaya yang belakangan semakin bersifat multidimensional dapat dilihat sebagai akibat dari diabaikannya sebagian kajian moral yang asasi itu. Upaya

salah satu pihak untuk memonopoli perspektif moral dengan menyingkirkan kajian-kajian moral yang lain berakibat buruk bagi konstruksi moral kebangsaan.

Monopoli moralitas bukan hanya menyangkali keberagaman bangsa, tetapi juga menunjukkan ketidakcerdasan sosial yang menjadi kendala bagi bangsa dalam menyikapi kemajuan peradaban. Padahal tersedianya beragam pandangan dan konsep moral bisa merupakan kekayaan tersendiri yang patut disyukuri. Keberagaman dan perbedaan yang terdapat dalam konsep-konsep itu tidak perlu dilihat sebagai masalah yang tidak teratasi, melainkan sebagai banyaknya potensi untuk menyumbang bagi kehidupan yang bermoral. Untuk memainkan peran yang berarti dalam pergerakan dunia yang (semakin) plural, suatu bangsa tidak bisa lain kecuali menggali dan mengefektifkan sumber-sumber moralnya. Semakin beragam sumber-sumber moral yang dimiliki, semakin besar kontribusi yang dapat diberikan bangsa itu kepada peradaban dunia.

Dengan keyakinan bahwa tidak ada satu konsep moral atau satu pendekatan atau satu metode yang dapat menjawab segala permasalahan moral yang sangat beragam, buku ini mencoba untuk mewadahi segala keberagaman yang ditunjukkan oleh para penulisnya. Tanpa pula bermaksud mengklaim bahwa kumpulan tulisan ini telah menyediakan res pon atas segala persoalan moral yang ada dalam masyarakat kita, buku ini menyajikan tema-tema tertentu yang kiranya layak menjadi prioritas pada saat ini.

Haryo Kunto Wibisono, Linda Novi Trianita dan Sri Widagdo melalui tulisan berjudul “Dimension of Pancasila Ethics in Bureaucracy: Discourse of Governance” memandang birokrasi sebagai bidang yang membutuhkan landasan moral yang memadai mengingat kerawanan birokrasi untuk menjadi ‘patologis’. Birokrasi sendiri dianggap sebagai konsekuensi logis dari peradaban masyarakat dengan unsur-unsurnya yaitu negara, pasar dan masyarakat sendiri. Ketiga penulis itu yakin bahwa etika yang bersumber pada falsafah Pancasila layak ditawarkan

sebagai sebuah landasan moral yang kontekstual dan sekaligus transformatif.

M Ied Al Munir melihat perkembangan sains dan teknologi sebagai hal yang ambivalen. Dalam tulisannya, "Filsafat Sebagai Perisai dalam Menghadapi Dekadensi Moral," manfaat sains dan teknologi tidak dapat disangkali, tetapi tanpa kawalan filsafat sebagai sumber etika, perkembangan sains dan teknologi dapat menjadi tak terkendali dan mengancam kehidupan.

Sementara itu, dalam "Blogging Ethics Bagi Komunitas Cyber," Dewi Puspasari menyoroti maraknya pemanfaatan teknologi komunikasi dan informasi, khususnya dalam bentuk blog. Menunjuk kepada berbagai bentuk ketidakpatutan perilaku yang diungkapkan melalui blog, ia mengusulkan seperangkat kode etik blog yang mengacu pada instrumen serupa yang sudah digunakan dalam konteks cyberspace secara lebih umum.

Dalam sektor bisnis, Kemas Fachrudin memandang perlunya aturan etis sehubungan dengan kebiasaan memberikan hadiah dan menyediakan hiburan pada perusahaan-perusahaan di Indonesia. Dalam tulisannya yang berjudul "Business Ethics Dilemma dalam Menentukan Kebijakan Hadiah dan Hiburan di Indonesia," pemberian hadiah dan penyediaan hiburan bagi pejabat pemerintah maupun eksekutif perusahaan sendiri dipandang berpotensi besar menjadi praktik korupsi. Di sisi lain, hadiah dan hiburan telah menjadi bagian dari tradisi membangun pergaulan dan jejaring. Untuk mengatasi masalah itu, perusahaan perlu memiliki model pengambilan keputusan etis yang jelas yang berdasarkan konsep etika bisnis terapan.

Tulisan Kiki Muhammad Hakiki "Kesetaraan Gender Orang Pedalaman: Mengungkap Kearifan Lokal Etika Perkawinan Orang Baduy" mengungkapkan bagaimana nilai-nilai moral sosial yang maju dan bersifat universal dipelihara dan diungkapkan melalui tradisi upacara perkawinan masyarakat Baduy. Ia menepis anggapan umum bahwa masya-

rakat Baduy itu primitif dan terbelakang secara moral. Melalui pendekatan fenomenologis-etnografis menjadi jelas bahwa masyarakat itu ternyata menjunjung tinggi nilai-nilai kesetaraan gender, perkawinan monogami dan anti kekerasan dalam rumah tangga.

Selanjutnya, tulisan B Agus Rukiyanto, "Towards A Theology of Forgiveness: An Indonesian Catholic Perspective as A Response to Interreligious Conflicts" mengungkapkan kasus sensitif dalam hubungan antar agama, yaitu ketika Paus Benediktus XVI mengutip perkataan Kaisar Byzantium dari abad 14 yang menilai ajaran nabi Muhammad jahat dan tidak manusiawi. Paus telah menyatakan penyesalan karena telah menimbulkan kemarahan umat Muslim dan menegaskan bahwa kutipan itu bukanlah pendapatnya sendiri. Namun reaksi keras atas kejadian itu tidak mudah dipadamkan. Dalam situasi itu, Julius Kardinal Darmaatmadja tampil dalam kerendahan hati, memohon maaf bagi Paus dan sekaligus menunjukkan sikap kerendahan hati Gereja Katolik Indonesia. Melalui tindakan itu, sebuah kebajikan dinyatakan: bahwa pengampunan itu penting bagi rekonsiliasi dan pemulihan hubungan demi kehidupan yang damai.

Dalam "The Ethics of Enculturation: The Postcolonial Perspective on Christian Mission in Indonesia" Munawir Aziz menunjukkan pergeseran bentuk misi Kristiani di Indonesia dari masa kolonial ke pasca kolonial. Mengambil contoh pelaksanaan misi gereja di Keo dan Ganjuran, ia menilai bahwa misi pasca kolonial menekankan penanaman nilai-nilai Kristiani dengan pendekatan inkulturasi. Hasilnya adalah kegiatan-kegiatan misi lebih ramah budaya setempat dan berwawasan lintas iman.

Tulisan Yulia Fauziyahdengan judul "Produksi Kloning ditinjau dari Etika dan Hukum," secara khusus menyoroti teknologi kloning. Ia menilai kloning atas manusia sama sekali tidak dapat diterima. Dari segala segi, kloning bersifat negatif dan destruktif. Karena itu hukum perlu melarang dengan tegas segala upaya kloning atas manusia.

Willibald Koban mengangkat isu radikalisme dan kekerasan bernuansa agama. Melalui tulisannya, “Radikalisasi Agama: Kekerasan atas Nama Agama?,” ia beranggapan bahwa radikalisme agama sendiri tidak selalu menghasilkan kekerasan. Hanya jika berkelindan dengan kepentingan politik dan ekonomi, radikalisme agama mendorong kekerasan. Untuk mencegah hal itu, ia menawarkan jalan tengah antara sikap terlalu terbuka yang beresiko melemahkan komitmen iman sendiri dan sikap radikal yang cenderung memusuhi agama lain. Di samping itu perlu sikap menolak pemeralatan agama demi kepentingan politis atau ekonomi.

Tulisan Zubaedi, “The Use of Religious Pouches in Local Head Election: A Lesson From Bengkulu,” menyoroti pemanfaatan sentimen keagamaan dalam Pemilihan Kepala Daerah di Bengkulu. Agama seharusnya merupakan sumber bagi etika politik, tetapi pada praktiknya pemanfaatan simbol-simbol dan isu-isu keagamaan demi kepentingan politik praktis telah menimbulkan perpecahan dan irasionalitas di kalangan masyarakat pemilih.

Demikianlah rangkaian sumbangan pemikiran yang disajikan dalam buku ini. Harapan saya adalah tulisan-tulisan itu akan merangsang respon dan kajian lebih lanjut dari lebih banyak orang atas lebih banyak isu moral dan dengan lebih banyak pendekatan.

1

DIMENSION OF PANCASILA ETHICS IN BUREAUCRACY: DISCOURSE OF GOVERNANCE

Haryo Kunto Wibisono, Linda Novi Trianita, Sri Widagdo

Abstract

The concept of ethics comes from the discussion of what is good and bad, yielding a standard of measurement in assessing behaviour: actions, thoughts, and speech. It creates a link from the humanitarian idea to reality, to individual and social beings. Crystallising human concepts results in the creation of knowledge and cultural production in the form of ethics. Meanwhile, human ethics gets its own institutional formalisation of community in the embodiment of management or bureaucracy, with the aim of social discipline or a hierarchy of "space-power" between the human-relations agency or actor-network systems.

Bureaucracy is the logical consequence of social development, of civilisation embodied in the entire system of formal institutions: the state sector, market, and society. People and institutions actualize the function of political economy from their own perspective. This affects the dynamics of the governance function of formal institutions, and public servants as well. The balance between state, market, and society becomes an important task of ethics, in addition to the constitution that regulates legal, legitimate rule. Pancasila ethics tries to offer the concept of governance between the people and institutions. This paper presents the relationship between the ethics of Pancasila, bureaucracy, and governance in the balance of state, market, and society as a foundation for public service.

Keywords: Ethics, pancasila, bureaucracy, governance

Pendahuluan

Serupa dengan pemahaman filsafat yang secara etimologis melandaskan gagasannya pada *filos* (cinta) dan *sophia* (kebijaksanaan), begitu pula dengan etika sebagai bagian dari filsafat itu sendiri. Manifestasi ide/gagasan pada ranah kenyataan yang mewujud dalam tata-aturan tentang mana yang baik dan mana yang buruk, untuk kemudian distandarisasi sesuai dengan paradigma dan ideologi, cara pandang, ataupun konsensus yang berlaku (Althusser, 1984). Pun begitu, etika sendiri memiliki cara pandang yang hampir sama dengan nilai, norma, ataupun moralitas.

Pada aspek inilah, tentunya etika menjadi pembeda pula antara manusia dengan hewan, lewat fungsi makhluk sosial dan individual. Dengan demikian, hubungan manusia yang sudah berikatan inilah yang menjadi dasaran bagi terciptanya sistematika organisasi dalam birokrasi dengan keseluruhan legalitas dan legitimasi yang melingkupi. Namun, pada saat ini tantangan demi hambatan yang menghadang sistematika tersebut, mulai dari ketidakjelasan implementasi, kegamangan sistem etika/filsafat yang berawal dari disfungsi konsensus dan berakhir pada ketidakberpihakan birokrasi itu sendiri kepada masyarakat.

Dalam Media Indonesia 31 Maret 2011, Gubernur DKI Jakarta Fauzi Bowo meminta birokrasi di unit-unit satuan kerja perangkat daerah (SKPD) lingkup Pemprov DKI dan jajaran agar dipangkas dan jangan berbelit-belit. Apalagi mempermainkan masyarakat dalam setiap pelayanan pada unit-unit kerja semua SKPD Seperti yang dipaparkan oleh Kartasasmita (1995) menyebutkan, bahwa birokrasi memiliki kecenderungan mengutamakan kepentingan sendiri (*self serving*), mempertahankan *statusquo* dan resisten terhadap perubahan, dan memusatkan kekuasaan. Hal inilah yang kemudian memunculkan kesan bahwa birokrasi cenderung lebih mementingkan prosedur daripada substansi, lamban dan menghambat kemajuan. Apalagi, masih ada opini publik yang menyiratkan tentang betapa berbelit-belitnya birokrasi saat ini.

Di bidang lain, Kementrian Keuangan (Kompas, 2 Juli 2011) menyatakan bahwa Reformasi Birokrasi bukan hanya sekadar mengatur absensi pegawai di Kementerian Keuangan, melainkan dibutuhkan alat ukur yang lebih tajam dalam memperhitungkan kinerja birokrasi saat ini. Target kerja sebaiknya menjadi salah satu ukuran untuk mengukur kinerja aparat Kementerian Keuangan. Namun, disisi lain identifikasi muramnya kinerja birokrasi ditambah pula dengan tindakan korupsi yang melingkupi mereka.

Penelitian yang dilakukan *Global Corruption Barometer* (GCB) TII 2005-2007 menempatkan kepolisian, parlemen, partai politik dan lembaga peradilan dalam daftar teratas institusi yang paling korup (catatan kaki Transparency International). Berdasarkan data Pusat Studi Anti (PuKAt) Korupsi Fakultas Hukum UGM, aktor terbanyak tahun 2007 adalah Bupati/Walikota. Menurut PuKAt, hal ini menunjukan pengaruh kuat desentralisasi terhadap peningkatan potensi dan kesempatan korupsi (UNCAC, 2003).

Sementara itu, di satu sisi arus global mengkondisikan bagaimana sebuah iklim keterbukaan, demokratisasi, serta transaparansi-akuntabilitas disertakan di setiap lini kepemerintahan, termasuk penyelenggaraan organisasi kemasyarakatan, tata-aturan masyarakat, sampai pengaturan pihak swasta. Sehingga, aspek keberpihakan pelayanan menjadi titik sentral dalam melihat kesetaraan antara negara, pasar, dan masyarakat. Di samping itu, keberadaan aktor negara, pasar, dan masyarakat tidak hanya mewujud dalam relasi-interaksional pelayanan *an sich*, namun melakukan sebuah usaha bersama untuk mencapai tujuan pembangunan yang dimaksud.

Di sinilah, Pancasila menjadi pedoman kehidupan bermasyarakat dan bernegara, lewat nilai, moral, norma dan etika yang ditanamkan sebagai bagian dari landasan filosofis serta kepribadian negara-bangsa. Dengan begitu, ditemukan kesesuaian nilai kepribadian tersebut dengan wilayah

birokrasi pada ranah *Governance*, sekaligus "penjaga" regulasi pada level etika bernegara-berbangsa.

Perihal Etika

Etika berasal dari bahasa Yunani "Ethos" dalam bentuk tunggal yang berarti kebiasaan. Etika merupakan dunianya filsafat, nilai, dan moral yang mana etika bersifat abstrak dan berkenaan dengan persoalan baik dan buruk. Yang mana dapat disimpulkan bahwa etika adalah: (1) ilmu tentang apa yang baik dan apa yang buruk dan terutama tentang hak dan kewajiban moral; (2) kumpulan asas atau nilai yang berkenaan dengan akhlak; (3) nilai mengenai benar atau salah yang dianut suatu golongan atau masyarakat.

Secara terminologis, De Vos mendefinisikan etika sebagai ilmu pengetahuan tentang kesusilaan (moral). Sedangkan William Lillie mendefinisikannya sebagai *the normative science of the conduct of human being living in societies is a science which judge this conduct to be right or wrong, to be good or bad*. Sedangkan *ethic*, dalam bahasa Inggris berarti *system of moral principles*. Istilah moral itu sendiri berasal dari bahasa latin *mos* (jamak: *mores*), yang berarti juga kebiasaan dan adat (Vos, 1987).

Dari hasil analisis K Bertens (2004: 6) disimpulkan bahwa etika memiliki tiga posisi, yaitu sebagai (1) sistem nilai, yakni nilai-nilai dan norma-norma yang menjadi pegangan bagi seseorang atau suatu kelompok dalam mengatur tingkah lakunya, (2) kode etik, yakni kumpulan asas atau nilai moral, dan (3) filsafat moral, yakni ilmu tentang yang baik atau buruk. Dalam poin ini, akan ditemukan keterkaitan antara etika sebagai sistem filsafat sekaligus artikulasi kebudayaan.

Di samping itu, filsafat menganalisa tentang mengapa dan bagaimana manusia itu hidup di dunia serta mengatur level mikrokosmos (antar manusia/*Jagad Cilik*) dan makrokosmos (antar Alam dan Tuhan/*Jagad Gede*). Sebagai sistem pemikiran tentunya konsep dasar filsafat digu-

nakan dalam mengkaji etika dalam sebuah hubungan keseimbangan antara cipta, rasa, dan karsa. Hubungan tersebut didasari landasan pemikiran bahwasanya ontologi, epistemologi, dan aksiologi.

Ontologi yaitu apakah hakikat pemikiran tersebut, Epistemologi yaitu mengapa ada pemikiran tersebut, sementara Aksiologi adalah bagaimana cara untuk melaksanakan pemikiran tersebut. Secara umum, dalam khazanah pemikiran akan dibagi dalam empat bagian: (1) filsafat sebagai kajian yang mempelajari tentang hakikat pemikiran; (2) etika sebagai kajian yang mempelajari tentang bagaimana sebaiknya manusia berperilaku; (3) estetika sebagai kajian yang mempelajari tentang keteraturan antara makhluk hidup; (4) metafisika sebagai kajian yang melihat hubungan manusia dengan unsur di luar nalarnya.

Pada level aliran, etika bisa dilihat sebagai model rasionalitas-tindakan, misalkan aliran *teleologis* atau aliran *deontologis*. Aliran Etika *Teleologis* sendiri berasal dari Etika Aristoteles adalah etika teleologis, yakni etika yang mengukur benar/salahnya tindakan manusia dari menunjang tidaknya tindakan tersebut ke arah pencapaian tujuan (*telos*) akhir yang ditetapkan sebagai tujuan hidup manusia. Setiap tindakan menurut Aristoteles diarahkan pada suatu tujuan, yakni pada yang baik (*agathos*).

Dalam perkembangannya, etika ini disempurnakan kembali oleh John Stuart Mill dan Jeremy Bentham, lewat perspektif Utilitarianisme yang berasal dari bahasa Inggris “utility” yang berarti kegunaan, berguna, atau guna. Dengan demikian, bahwa suatu tindakan harus ditentukan oleh akibat-akibatnya. Dilihat dari pengertian di atas, maka ciri umum aliran ini adalah bersifat kritis, rasional, teleologis, dan universal. Utilitarinisme sebagai teori etika normatif merupakan suatu teori yang kritis, karena menolak untuk taat terhadap norma-norma atau peraturan moral yang berlaku begitu saja dan sebaliknya menuntut agar diperlihatkan mengapa sesuatu itu tidak boleh atau diwajibkan.

Sementara itu, aliran *deontologis* melihat bahwa kerangka tindakan/perilaku manusia dilihat sebagai kewajiban. Kata *deon* berasal dari Yunani yang artinya kewajiban. Sudah jelas kelihatan bahwa teori deontologi menekankan pada pelaksanaan kewajiban. Suatu perbuatan akan baik jika didasari atas pelaksanaan kewajiban, jadi selama melakukan kewajiban berarti sudah melakukan kebaikan. *Deontologi* tidak terpasak pada konsekuensi perbuatan, dengan kata lain deontologi melaksanakan terlebih dahulu tanpa memikirkan akibatnya. Hal-hal yang lain seperti kekayaan, intelegensia, kesehatan, kekuasaan dan sebagainya disebut sebagai kebaikan yang terbatas, yang baru memiliki arti manakala ia dipakai oleh kehendak baik manusia (Ibid, 254).

Kant menolak pandangan moral kaum utilitarianisme yang mengedepankan tujuan yang ingin dicapai sebagai landasan moral dari suatu perbuatan. Bagi Kant, suatu perbuatan dinilai baik manakala dilakukan atas dasar kewajiban, yang disebutnya sebagai perbuatan berdasarkan legalitas, tidak penting untuk tujuan apa perbuatan itu dilakukan. Ajaran ini menekankan bahwa seharusnya kita melakukan "kewajiban" karena itu merupakan "kewajiban" kita, dan untuk itu alasan (*reason*) tidak diperlukan sehingga perbuatan itu dilakukan.

Franz Magnis Suseno (1992: 28) sempat memberi contoh tentang hubungan antara etika dan norma. Dalam konteks masyarakat tradisional, orang kelihatan dengan sendirinya menaati adat-istiadat. Sebab, mereka telah membatinkan (menginternalisasikan) norma-normanya. Mereka menaati norma-norma tersebut, bukan karena takut dihukum, melainkan karena ia akan merasa bersalah apabila ia tidak mentaatinya. Norma-norma penting dari masyarakat telah ditanam dalam batin setiap anggota masyarakat itu sebagai norma moral.

Serupa pula dengan pendapat Van Peursen (1980: 97) yang mengatakan bahwa etika amat berperan pada semua diskusi mengenai ilmu. Kemungkinan menerapkan ilmu menjadi semakin mengesankan dan sering juga makin mengerikan. Secara umum, asal-muasal etika berasal

dari filsafat tentang situasi/kondisi ideal yang harus dimiliki atau dicapai manusia. Dengan begitu, keteraturan antar kehidupan manusia bisa dimiliki secara kolektif tanpa harus mengganggu individu masing-masing.

Disamping itu, teori etika yang ada hanyalah cara pandang atau sudut pengambilan pendapat tentang bagaimana harusnya manusia tersebut bertingkah laku. Meskipun pada akhirnya akan mengacu pada satu titik yaitu kebahagiaan, kesejahteraan, kemakmuran, dan harmonisasi terlepas sudut pandang mana yang akan melihat, baik dari tujuan/, teleologis, ataupun kewajiban (deontologis).

Pancasila sebagai landasan etika

Pemahaman Pancasila sendiri selain sebagai ideologi, pandangan hidup, kepribadian, dan kebudayaan negara-bangsa adalah kristalisasi nilai, standar etika, serta manifestasi norma, dalam aspek moralitas pikiran-tindakan-ucapan. Dengan demikian, seluruh ruang kehidupan bermasyarakat-bernegara berada dalam koridor landasan ideologis Pancasila. Hal ini merujuk pada arti kata ideologi itu sendiri, Althusser sendiri menekankan pula bahwa ideologi adalah relasi imajiner individu-individu terhadap kenyataan real eksistensi mereka, yaitu ideologi sebagai kekuatan material dalam masyarakat yang menyerap individu-individu sebagai subjek dalam ideologi tertentu, misalnya relasi imajiner guru-murid menghasilkan praktik material tentang cara berinteraksi antara guru dan murid (Adian, 2005).

"Relasi imajiner" inilah yang akan membentuk sebuah kesepakatan bersama dalam kehidupan sosial, atau konsensus bersama dalam bingkai kesatuan ideologi ataupun karakter. Kesatuan inilah yang membentuk ikatan antara manusia-manusia yang bermukim dalam satu wilayah tertentu dalam bangunan kesadaran sebagai bangsa.

> "Menurut Renan syarat bangsa ialah 'kehendak akan bersatu.' Perlu orang-orangnya merasa diri bersatu dan mau bersatu. Ernest Renan menyebut syarat bangsa: 'le desir d'etre ensemble',

yaitu kehendak akan bersatu" (Anderson dalam Susanto, 1983: 11-40).

Dalam bangsa tersebutlah, akan ditemukan ikatan yang tidak semata dibangun lewat persamaan historis *an sich*, dan geo-politik, namun mengacu kepada kesadaran sejarah, budaya, politik, dan ekonomi. Jelas, pada level semantik tersebut akan ditemukan perbedaan dengan frasa masyarakat atau warga-negara sekalipun (Hardiman, 2010; Suseno, 2010: 107). Dengan begitu, akan ditemukan pula bagaimana sebuah hubungan antara manusia, lembaga, serta tata-peraturan akan di"main"kan lewat kerangka legitimasi dan legalitas.

Perwujudan ideologi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara tidak lepas pula dari kesatuan sistematika etika yang dipraktekkan. Pancasila sendiri mendasarkan tata-etika pada lima prinsip negara Indonesia yang dipaparkan dalam pidato Lahirnya Pancasila, 1 Juni 1945 sebagai pedoman dalam penggalian kembali etik yang sesuai dengan kepribadian bangsa. Disini, pertautan antara ideologi, etika, serta standar moralitas yang bertujuan pendisiplinan masyarakat.

Kekuasaan menurut pandangan Foucault tidaklah dimiliki melainkan bermain/dimainkan terus-menerus (Zuska, 2005: 156):

> "…power is not something which can be possessed by individuals or social groups. Rather, it must be seen as something constantly in play. Power relations, such as those between employers and employees, or between mothers and doctors, are always susceptible to reversal…..Foucault does not limit the sphere of power relations to interactions between the individuals and state apparatuses: they extend throughout the social field, operating between men and women, professionals and their client." (Patton, 1987: 234).

Secara umum, keberadaan kekuasaan dan legitimasi ideologi inilah yang memberikan "ruang-kuasa" wacana/diskursus untuk mengatur mana yang baik dan buruk serta rumusan antropologi ke"warga"an. Dengan

begitu, dimensi etika disini sangat dibutuhkan untuk menjadi landasan bagi beroperasinya "kuasa" ideologi serta kekuasaan negara yang mewujud dalam *ISA (Ideological State Aparatus)*, sebagai bentukan aktor yang menjalankan seperangkat praktik ritual-ritual, dimana praktik tersebut selalu terdapat dalam eksistensi material, seperti lembaga pendidikan, agama, atau institusi kebudayaan dan *RSA (Represive State Aparatus*), yang dibentuk untuk membenarkan tindakan yang "diucapkan" lewat kuasa-fisik serta kekuatan pengadilan, militer, polisi, birokrasi, termasuk institusi negara sekalipun, hal ini mengacu pada logika yang melekat pada negara yaitu pemaksaan.

Keberadaan Pancasila lewat seperangkat etika tak bisa melepaskan dari konsep kebudayaan yang menurut Kluckhohn (Koentjaraningrat, 1981: 203) antara lain bahasa, sistem pengetahuan, organisasi sosial, sistem peralatan hidup dan teknologi, sistem mata pencaharian hidup, sistem religi, dan kesenian. Pada akhirnya, penafsiran kembali etika Pancasila sebagai seperangkat sistem kebudayaan tak bisa dilepaskan dari frase "bangsa" sekaligus ikatan geopolitik-geohistoris, bahkan konsensus bersama yang menghasilkan kontrak politik. Dengan demikian, sintesa antara lima prinsip (nasionalisme, internasionalisme, demokrasi, kesejahteraan sosial, dan ke-Tuhanan yang berkebudayaan) dalam Pancasila melahirkan kembali kesatuan dan kesadaran berbudaya dan berpengetahuan lewat bingkai etika Pancasila.

Perspektif Pancasila sendiri dalam menangkap fenomena birokrasi bisa dijelaskan dalam sebuah idiom perwakilan yang mana aspek demokratis serta keberadaan negara diyakini sebagai konsekuensi logis dalam perkembangan masyarakat, demikian pula terorganisasinya aparat pada wadah bernama birokrasi. Soekarno dalam Lahirnya Pancasila, 1945 mengatakan bahwa:

> "…Kemudian, apakah dasar yang ke-3? Dasar itu ialah dasar mufakat, dasar perwakilan, dasar permusyawaratan. Negara Indonesia bukan satu negara untuk satu orang, bukan satu negara untuk

> satu golongan, walaupun golongan kaya. Tetapi kita mendirikan negara "semua buat semua", "satu buat semua, semua buat satu". Saya yakin, bahwa syarat yang mutlak untuk kuatnya negara Indonesia ialah permusyawaratan, perwakilan…"

Secara umum, dapat ditangkap bahwa fenomena demokrasi, metode perwakilan, model permusyawaratan pada ranah perencanaan serta pengambilan keputusan adalah rasionalisasi dari adanya hakikat kebangsaan, nilai kemanusiaan, serta sarana pencapaian tujuan dari negara tersebut. Pada akhirnya, interpretasi etika sebagai sistem kebudayaan dibangun pada adanya kenyataan/realita bahwa Indonesia dibangun atas nilai kepribadian serta rangkaian sejarah peradaban.

Dilema profesionalitas birokrasi dan (fungsi) politik

Birokrasi secara umum sering disebut sebagai konsekuensi dari lahirnya organisasi modern sesuai dengan perkembangan masyarakat. Telaah ilmiah yang dilakukan Evers (1987) mengelompokkan birokrasi ke dalam tiga pola: yaitu: (1) *Weberisasi* yang memandang birokratisasi sebagai proses rasionalisasi prosedur pemerintah dan aparat; (2) *Parkinsonisasi* yang melihat birokratisasi sebagai pertumbuhan atau membengkaknya jumlah pegawai negeri; dan (3) *Orwelisasi* yang memandang birokratisasi sebagai proses memperluas kekuasaan pemerintah dengan maksud mengontrol kegiatan ekonomi dan sosial masyarakat dengan regulasi dan kalau perlu dengan paksaan.

Disamping itu, menurut Weber (Albrow, 1989: 33) secara rasional birokrasi mempunyai ciri-ciri sebagai berikut: (1) para anggota staf secara pribadi bebas, hanya menjalankan tugas-tugas impersonal jabatan mereka; (2) ada hirarki jabatan yang jelas; (3) fungsi-fungsi jabatan ditentukan secara jelas; (4) para pejabat diangkat berdasarkan suatu kontrak, (5) mereka dipilih berdasarkan kualifikasi profesional, idealnya berdasarkan suatu diploma (ijasah) yang diperoleh melalui ujian; (6) mereka memiliki gaji dan biasanya ada hak-hak pensiun; (7) gaji berjenjang me-

nurut kedudukan dalam hirarki; (8) pejabat dapat selalu menempati posnya dan dalam keadaan tertentu ia dapat diberhentikan.

Birokrasi berdasarkan ciri-ciri yang telah diungkapkan Weber di atas merupakan sarana paling rasional yang digunakan dalam pencapaian tujuan untuk pelayanan terhadap masyarakat/bangsa. Birokrasi menjadi jembatan antara pemerintah dengan masyarakat yang dianggap mampu menyediakan berbagai jenis pelayanan, dinilai sebagai alat administratif yang efisien. Maka terdapat penyeragaman jenis layanan kepada masyarakat di berbagai bidang sehingga tiadanya perbedaan (pluralitas).

Namun dari karakteristik-karakteristik birokrasi tersebut, Weber mengakui terdapat kerancuan dasar organisasi birokratis seperti munculnya gejala *Red Typed* yang menjadikan urusan birokrasi berbelit-belit, harus sesuai dengan prosedur yang jelas dan menjadikannya tidak fleksibel. Sebagaimana yang diungkapkan Weber (Rietzer dan Goodman, 2009: 141) bahwa:

> "..Tidak ada satu mesin pun di dunia ini yang berfungsi sama persis dengan aparatus manusia, dan terlebih lagi, begitu murah. Kalkulasi nasional, mereduksi setiap pekerja menjadi sekadar sekrup dalam mesin birokrasi dan dia melihat dirinya dengan cara demikian, ia sekadar bertanya tentang bagaimana mengubah dirinya menjadi sekrup yang lebih besar, hasrat birokratisasi membawa kita ke situasi yang putus asa…"

Birokrasi merupakan struktur rasional yang memiliki peran yang utama dalam suatu negara dan dalam struktur-struktur tersebut terdapat birokrat yang menjalankan segala aktivitas birokrasi[17].Sistem birokrat yang menyediakan administrasi massa yang tidak dapat dipisahkan dari masyarakat modern sekarang ini. Manusia dari lahir sampai meninggal selalu berurusan dengan birokrat, dengan mengurus akta kelahiran, setelah dewasa membuat KTP, mengurus perijinan, dan sampai pemakaman juga bersentuhan dengan birokrat. Masalah rasionalitas inipun dianggap sebagai rasionalisasi formal yang merujuk pada aturan, hukum, dan re-

gulasi yeng berlaku secara universal. Sejumlah aturan tersebut mewujud dalam institusi ekonomi, hukum, dan ilmu pengetahuan, dan dominasi birokratis. Dengan begitu, aspek rasionalitas formal akan menyinggung ke arah otoritas rasional-legal dan birokrasi:

> "…Rasionalisasi birokratis…pada prinsipnya berevolusi bersama sarana-sarana teknis dari luar sebagaimana halnya setiap proses reorganisasi ekonomi. Mula-mula dia mengubah tatanan material dan sosial, dan kemudian lewat tatanan-tatanan itu dia mengubah orang, dengan cara mengubah kondisi adaptasi, dan barangkali peluang bagi adaptasi, melalui penentuan sarana dan tujuan secara rasional… "

Birokrat atau Aparat Negara atau lazim juga disebut *pamong praja* yang berarti "korps pengembang" atau "pengemong kerajaan." Dalam tradisi kebudayaan Jawa, pamong berasal dari *momong* yang berarti menuntun anak (dengan memegang tangannya). Denys Lombard mengatakan bahwa landasan pokok pamong yaitu pegawai yang baik, yang selalu harus bertindak untuk kepentingan rakyat, harus berusaha ulet, awas/waspada, bijaksana dan berwibawa. Dalam segala keadaan ia harus menguatkan lahir dan bathin (lihat lampiran I).

Namun di sisi lain, birokrat tidak dapat terpisah dari beberapa aspek yang akan berpengaruh pada kinerja birokrasi tersebut. Birokrat sebagai individu-individu memiliki kepentingan masing-masing yang menurut Aristoteles manusia merupakan makhluk *Zoon Politicon* dan di satu sisi para birokrat harus menunjukkan kinerja yang profesional dalam setiap pelayanan yang diberikan kepada masyarakat. Seringkali berbagai permasalahan individu dimodifikasi dan dikemas sebagai permasalahan publik oleh beberapa kelompok sehingga mencuat ke permukaan yang diatasnamakan untuk kepentingan masyarakat atau untuk kepentingan *wong cilik*, entah itu masyarakat pihak mana atau orang-orang kecil yang mana. Kekaburan inilah yang mempengaruhi kinerja birokrasi da-

lam menyediakan pelayanan menjadi tidak optimal karena dilandasi oleh kepentingan-kepentingan.

Di samping itu, kekaburan makna birokrasi di Indonesia adalah masalah paradigma Weberian yang menilai birokrasi bisa dilaksanakan saat masyarakat mencapai tahapan industri dan modernisasi, sehingga membawa dampak bagi adanya perubahan struktur-sistem-lembaga dari organisasi kemasyarakatan. Namun, kecenderungan yang terjadi di Indonesia lebih pada aspek *patrimornial*[20]. Farchan Bulkin (1991: 56) mengatakan bahwa di Indonesia, birokrasi yang rasional tidak muncul, maka penyebabnya antara lain bisa dikaitkan dengan hubungan antara *state* (negara) dengan *society* (masyarakat). Di tempat-tempat dimana *middle class* bisa maju dan kuat maka negara akan bertanggung jawab terhadap orang-orang yang tergabung dalam kelas menengah tersebut.

Pada aspek ini, Agus Suryono (t.t: 5) mencoba untuk memaparkan konsep birokrasi profesional, manajemen strategi pelayanan publik yang profesional harus lebih berorientasi pada paradigma *goal governance* yang didasarkan pada pendekatan manajemen baru baik secara teoritis maupun praktis. Sekaligus, paradigma *goal governance* ini diharapkan mampu menghilangkan praktek-praktek birokrasi Weberian yang negative seperti struktur birokrasi yang hierarkhikal yang menghasilkan biaya operasional lebih mahal (*high cost economy*) daripada keuntungan yang diperolehnya, merajalelanya *red tape*, rendahnya inisiatif dan kreativitas aparat, tumbuhnya budaya *mediokratis* (sebagai lawan dari budaya *meritokratis*) dan in-efisiensi.

Pada akhirnya, hal ini merujuk pada kekaburan teori birokrasi berasal dari perbedaan pendekatan dalam menggambarkan karakteristik birokrasi dan kegagalan kita untuk menangkap adanya perbedaan cara pendekatan itu. Heady (Santosa, 2008: 4) menunjukkan adanya tiga macam pendekatan dalam merumuskan birokrasi, yaitu (1) pendekatan struktural; (2) pendekatan behavioral; (3) pendekatan tujuan.

Saat berbincang tentang birokrasi maka yang menjadi rujukan adalah perkembangan organisasi masyarakat modern yang mana prakondisi dari keseluruhan sistem ekonomi, politik, budaya menjadi variabel tersendiri dalam mempengaruhi keberlangsungan organisasi bernama birokrasi termasuk model manajerial yang melingkupinya. Dalam aspek yang lain, dikotomi antara profesionalitas birokrasi yang "steril" dari politik adalah masalah tersendiri, yang beriringan dengan bangunan kultural da-ri birokrasi yang masih "labil" dari budaya feodal ke budaya industri, sebagaimana hirarki yang justru dikandung oleh mekanisme birokrasi itu sendiri.

Dewasa ini, kecenderungan politik birokrasi tidak bisa dilepaskan dari sistem kenegaraan yang berlangsung, kesadaran politik dari masya-rakat, ditambah konsistensi dari seluruh aktor negara-bangsa dalam menjalankan konsensus politik bernama ideologi. Serupa dengan pen-dapat Weber, tentang rasionalitas dari birokrasi yang datang beriringan dengan efek ekonomi formal serta kepemimpinan, dalam aspek legalitas, legitimasi yang (lagi-lagi) dimainkan oleh faktor budaya dan kristalisasi tata-peraturan, tak terkecuali etika (Ritzer, 2009).

Indikator konkrit dari kinerja birokrasi dalam fungsi kesejahteraan maupun fungsi pelayanan umum, bisa dilihat dari sejauh mana pening-katan kehidupan (sosio-ekonomis) masyarakat, serta sejauh mana ting-kat pengurangan keluhan (ketidak-puasan) yang disampaikan oleh mas-yarakat. Oleh karena itu, perumusan kebijakan publik haruslah diarah-kan kepada 2 (dua) sasaran tersebut, yaitu untuk memperbaiki kehidu-pan masyarakat sekaligus memperbaiki mutu pelayanan.

Agus Suryono (t.t:)5 menyatakan bahwa untuk menanggulangi kesan buruk birokrasi seperti itu, birokrasi perlu melakukan beberapa peru-bahan sikap dan perilakunya antara lain: (1) birokrasi harus lebih men-gutamakan sifat pendekatan tugas yang diarahkan pada hal pengayoman dan pelayanan masyarakat dan menghindarkan kesan pendekatan kekua-saan dan kewenangan; (2) birokrasi perlu melakukan penyempurnaan

organisasi yang bercirikan organisasi modern, ramping, efektif dan efesien yang mampu membedakan antara tugas-tugas yang perlu ditangani dan yang tidak perlu ditangani (termasuk membagi tugas-tugas yang dapat diserahkan kepada masyarakat); (3) birokrasi harus mampu dan mau melakukan perubahan sistem dan prosedur kerjanya yang lebih berorientasi pada ciri-ciri organisasi modern yakni : pelayanan cepat, tepat, akurat, terbuka dengan tetap mempertahankan kualitas, efesiensi biaya dan ketepatan waktu; (4) birokrasi harus memposisikan diri sebagai fasilitator pelayan publik dari pada sebagai agen pembaharu (change of agent) pembangunan; (5) birokrasi harus mampu dan mau melakukan transformasi diri dari birokrasi yang kinerjanya kaku (rigid) menjadi organisasi birokrasi yang strukturnya lebih desentralistis, inovatif, fleksibel dan responsif.

Selama ini, pelayanan publik tidak lepas dari hegemoni negara yang mempengaruhi kebijakan. Peran negara berpengaruh pada kualitas kebijakan yang berdampak pada nasib masyarakat luas. Pelayanan yang disediakan oleh birokrasi pun dirasa masih belum memuaskan masyarakat. Untuk itu diperlukan suatu sinergi antara pemerintah, privat sector dan civil society guna mewujudkan tata kehidupan bernegara (*governance*) yang lebih demokratis sehingga dapat tercapainya perbaikan kehidupan masyarakat dan perbaikan mutu pelayanan.

Pemerintahan yang demokratis adalah pemerintah yang mengekspresikan kepentingan publik, yang bisa dilakukan dengan adanya partisipasi dari masyarakat sepenuhnya dalam birokrasi pemerintah. Masyarakatlah yang menjadi konsumen dari birokrasi itu sendiri, jadi masyarakat lebih tahu kekurangan-kekurangan pelayanan tersebut sehingga birokrasi bisa introspeksi dan membenahi kualitas pelayanan.

Aspek Pancasila dalam Governance

Pada akhirnya diskursus etika, birokrasi, dan idiom keberpihakan kepada pelayanan publik akan berjalan pada paradigma baru

ke'administrasi-negara'an yaitu *Governance*. Dalam level pembahasan *Governance*, penulis coba untuk menganalisa terlebih dahulu pertautan antara *epistema* dari *Governance* itu sendiri dalam ranah birokrasi serta pandangan etika sebagai hasil dari produk kebudayaan manusia.

Definisi umum *governance* adalah tradisi dan institusi yang menjalankan kekuasaan di dalam suatu negara termasuk: (1) proses pemerintah dipilih, dipantau, dan digantikan; (2) kapasitas pemerintah untuk memformulasikan dan melaksanakan kebijakan secara efektif, dan (3) pengakuan masyarakat dan negara terhadap berbagai institusi yang mengatur interaksi antara mereka.

Unsur yang terakhir dapat dilakukan melalui tiga struktur komunikasi, yaitu kewenangan, legitimasi, dan representasi8. *Kewenangan* adalah hak pemerintah untuk membuat keputusan dalam bidang tertentu. Walaupun ini merupakan hak dari suatu pemerintah modern, namun yang terpenting adalah bagaimana melibatkan persepsi rakyat tentang tindakan yang perlu dilakukan pemerintah. *Legitimasi* diperoleh karena masyarakat mengakui bahwa pemerintah telah menjalankan peranannya dengan baik, atau kinerja dalam menjalankan kewenangan itu tinggi. *Representasi* diartikan sebagai hak untuk mewakili pengambilan keputusan bagi kepentingan golongan lain dalam kaitannya dengan alokasi sumber daya (Pohan, 2000).

Governance tidak sama dengan *government* (pemerintah) dalam arti sebagai lembaga, tetapi *governance* adalah proses kepemerintahan dalam arti yang luas. Jon Pierre dan Guy Peters, misalnya, memahami *governance* sebagai sebuah konsep yang berada dalam konteks hubungan antara sistem politik dengan lingkungannya, dan mungkin melengkapi sebuah proyek yang membuat ilmu politik mempunyai relevansi dengan kebijakan publik. Berpikir tentang governance, demikian Jon Pierre dan Guy Peters, berarti berpikir tentang bagaimana mengendalikan ekonomi dan masyarakat, serta bagaimana mencapai tujuan-tujuan bersama (Eko, t.t).

Definisi *Governance* menurut UNDP adalah *the exercise of political, economic and administrative authority to manage a nation's affairs at all levels.* Dengan demikan kata "governance" berarti "penggunaan" atau "pelaksanaan" yakni penggunaan politik, ekonomi dan administrasi untuk mengelola masalah-masalah nasional pada semua tingkatan. Di sini tekanannya pada kewenangan kekuasaan yang sah atau kekuasaan yang memiliki legitimasi (Wasistiono, 2003).

Menurut Ganie Rochman dalam Joko Widodo (2001: 18), *Governance* adalah mekanisme pengelolaan sumber daya ekonomi dan sosial yang melibatkan pengaruh sektor negara dan sektor non pemerintah dalam suatu kegiatan kolektif. Dalam pengelolaan dimaksud tidak terbatas melibatkan pemerintah dan negara (state) saja, akan tetapi juga peran berbagai aktor diluar pemerintah dan negara tersebut, sehingga pihak-pihak yang terlibat sangat luas.

Sementara itu, Michael Bratton dan Donald Rothchild (1992) membuat ringkasan tentang makna governance: (1) *governance* adalah sebuah pendekatan konseptual yang bisa memberi kerangka bagi analisis komparatif pada level politik makro; (2) *governance* sangat menaruh perhatian pada pertanyaan besar tentang hakekat konstitusional yang mengabadikan aturan main politik; (3) *governance* mencakup intervensi kreatif oleh aktor-aktor politik pada perubahan struktural yang menghalangi pengembangan potensi manusia; (4) *governance* adalah sebuah konsep yang menekankan hakekat interaksi antara negara dan aktor-aktor sosial serta di antara aktor-aktor sosial sendiri; (5) *governance* menunjuk pada tipe khusus hubugan antara aktor-aktor politik yang menekankan aturan main bersama dan sanksi-sanksi sosial ketimbang kesewenang-wenangan (Eko, t.t.: 10).

Governance dari sudut penyelenggara negara diartikan sebagai pelaksanaan kewenangan politik, ekonomi, dan administratif untuk mengelola urusan-urusan bangsa, mengelola mekanisme, proses, dan hubungan yang kompleks antarwarga negara dan kelompok-kelompok

yang mengartikulasikan kepentingannya (yang menghendaki agar hak dan kewajibannya terlaksana) dan menengahi atau memfasilitasi perbedaan-perbedaan di antara mereka.

Secara umum, unsur-unsur yang diusung dalam *Good Governance* antara lain: (1) akuntabilitas (accountability) berupa tanggung gugat dari pengurusan/penyelenggaraan, dari governance yang dilakukan. Menurut LAN akuntabilitas adalah kewajiban untuk memberikan pertanggungjawaban atau menjawab dan menerangkan kinerja dan tindakan seorang pemimpin suatu unit organisasi kepada pihak yang memiliki hak atau yang berwenang meminta pertanggungjawaban. Akuntabilitas ada akuntabilitas politik, keuangan dan hukum; (2) transparansi (transparancy) berupa transparansi yaitu dapat diketahuinya oleh banyak pihak (yang berkepentingan mengenai perumusan kebijaksanaan (politik) dari pemerintah, organisasi, badan usaha. Tender pelelangan dan lain-lain dilakukan secara transaparan; (3) keterbukaan berupa pemberian informasi secara terbuka, terbuka untuk *open free suggestion*, dan terbuka terhadap kritik yang merupakan partisipasi. Keterbukaan bisa meliputi bidang politik dan pemerintahan; (4) aturan Hukum (Rule of Law) berupa keputusan, kebijakan pemerintah, organisasi, badan usaha berdasar hukum (peraturan yang sah). Jaminan kepastian hukum dan rasa keadilan masyarakat terhadap setiap kebijakan publik yang ditempuh. Juga dalam *social economic transaction.Conflict Resolution* berdasar hukum termasuk arbitrase. Institusi hukum yang bebas, dan kinerjanya yang terhormat (an independent judiciary). Dasar-dasar dan institusi hukum yang baik sebagai infrastuktur good governance; (5) ada yang yang menambahkan jaminan fairnes, *a level playing field* (perlakuan yang adil/perlakuan kesetaraan). Adamolekun dan Briyant menambahkan dalam unsur-unsur good governance, management competency dan human rights (Hardjasoemantri, 2003).

Governance berorientasi pada proses jadi fokusnya adalah untuk menghasilkan apa yang bisa meningkatkan efisiensi dan memuaskan

konsumen daripada perihal sumberdaya untuk agensi publik. Dengan demikian, segala sesuatu yang berkaitan dengan seputar pemahaman proses yang dari situ kebijakan publik diciptakan, dijalankan, dan dikelola. Tujuannya adalah mengenali aktor dan perannya dalam proses tersebut, dan menjelaskan bagaimana perilaku dan keterkaitannya membentuk penyediaan pelayanan publik.

World Bank mengemukakan karakteristik *Good Governance* sebagai masyarakat sipil yang kuat dan partisipatoris, terbuka, pembuatan kebijakan yang dapat diprediksi, eksekutif yang bertanggungjawab, birokrasi yang profesional, dan aturan hukum yang jelas (Pratikno, 2005). Dengan banyaknya tuntutan masyarakat yang semakin kritis dalam menyikapi persoalan *Governance* terutama untuk mewujudkan *Good Governance* maka perlu diadakan proses optimalisasi kinerja dari instansi pemerintah. Karena kini publik tidak hanya memposisikan dirinya sebagai pihak luar tetapi justru menjadi rekanan bahkan menjadi pihak yang seharusnya dilayani. Untuk itulah mulai saat ini harus terus ditingkatkan kualitas pelayanan publik yang semakin prima.

Elemen ini harus diperhatikan dalam setiap fase pelayanan publik mulai dari penyusunan kebijakan pelayanan, desain struktur organisasi pelayanan, sampai pada manajemen pelayanan untuk mencapai tujuan akhir dari pelayanan tersebut. Dalam konteks ini, pusat perhatian ditujukan kepada aktor yang terlibat dalam setiap fase, termasuk kepentingan aktor-aktor tersebut -apakah para aktor telah benar-benar mengutamakan kepentingan publik diatas kepentingan-kepentingan yang lain.

Sehingga konsep ini tidak jauh berbeda upaya menetralisir patologi birokrasi memang direncanakan dalam beberapa agenda *Good Governance* yang memiliki pertautan dengan *Reinventing Government*, antara lain sebagai berikut: (1) mengembangkan kompetisi antar penyedia pelayanan; (2) memberdayakan masyarakat dalam mengontrol birokrasi; (3) berorientasi pada *outcomes* (bukan input) dalam mengukur kinerja;

(4) dikendalikan oleh misi, bukan oleh regulasi dan kewenangan; (5) mendefinisikan klien sebagai pelanggan dan memberikan pilihan kepada merek; (6) mencegah masalah; (7) memperoleh uang/pendapatan, bukan semata membelanjakan; (8) mendesentralisasikan otoritas dan mengembangan manajemen Partisipatif; (9) memprioritaskan mekanisme pasar; (10) mengkatalisasi semua sektor, bukan semata menyediakan pelayanan (Pratikno, 2005: 231-248).

Namun, dalam kehidupan sehari-hari *Governance* di Indonesia lebih banyak berkutat terhadap kenaikan gaji pamong praja serta kesejahteraannya namun bisa dikatakan tidak berfikir secara maksimal tentang transparansi, akuntabilitas dalam pelayanan publik pada masyarakat. Kenyataannya praktik-praktik pelayanan terhadap masyarakat masih dibilang lamban dan tidak professional, Salah satu keluhan yang sering terdengar dari masyarakat yang berhubungan dengan aparatur pemerintah adalah selain berbelit-belit akibat birokrasi yang kaku, juga perilaku oknum aparatur yang kadangkala kurang bersahabat.

Selain itu ruang ruang terbuka untuk publik masih minim dan berpihak pada yang memegang kuasa, hal ini jelas jelas bertolak belakang dengan ajaran dari Pancasila sendiri, khususnya etika Pancasila. Untuk kembali dari keterpurukan dan kecarutmarutan dalam governance yang di dalamnya tidak membela pada masyarakat sebagai pihak yang dilayani maka seyogyanya kita kembali kepada Pancasila sebagai Falsafah dan Ideologi Bangsa. Pancasila (adalah) sebagai ruh dan ideologi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) sampai saat ini masih sangat relevan dan dibutuhkan untuk membangun bangsa yang bermartabat dan punya harga diri di mata dunia. Bangsa ini akan mengalami kesulitan besar kalau ideologi Pancasila ditinggalkan (Abdulgani, 1960).

Pancasila sudah dibakukan di dalam UUD Negara, sebagai dasar falsafah negara Republik Indonesia. Dengan begitu, menjadi masalah serius bagaimana Pancasila diinterpretasi, bagaimana pelaksanaannya dalam kehidupan politik, ekonomi dan sosial-budaya bangsa. Di tengah kondisi

bangsa Indonesia yang plural ini maka Pancasila lah yang mampu menjawab tantangan dan hambatan yang menghadang di tengah keterpurukan ekonomi, konflik sara yang terjadi. Pancasila adalah falsafah, dasar negara, ideologi terbuka yang menjadi sumber pencerahan, sumber inspirasi, dan sumber solusi atas masalah-masalah yang hendak kita pecahkan.

Jika dilihat secara politik, Pancasila sudah tidak disarankan tetapi diharuskan diaktualisasikan dalam kehidupan kemasyarakatan, kebangsaan, dan kenegaraan, karena Pancasila sebagai ideologi nasional yang membina persatuan bangsa dan nilai-nilainya digali oleh orang Indonesia dari sejarah kebangsaan Indonesia masa lampau namun masih relevan sampai sekarang. Pancasila perlu diterapkan sebagai nilai-nilai, prinsip-prinsip, dan etika untuk melandasi dan mengawal perubahan politik dan pemerintahan yang sedang terjadi dari model sentralistik menuju model desentralistik.

Pancasila sebagai penyemangat persatuan dan nasionalisme bangsa yang harus dihayati dan diamalkan oleh penyelenggara negara, lembaga negara, lembaga masyarakat, dan warga negaranya, selain itu sebagai tolok ukur eksistensi kelembagaan politik, sosial, ekonomi, dan sebagainya. Pancasila juga sebagi referensi dasar bagi sistem dan proses pemerintahan, yang prinsip-prinsipnya terejawantahkan dalam tugas-tugas legislatif, eksekutif, dan yudikatif, serta sebagai rujukan untuk kebijakan politik, pemerintahan, hukum, dan HANKAM.

Nilai dan ruh demokrasi yang sesuai dengan visi Pancasila adalah yang berhakikat (1) kebebasan, terbagikan/terdesentralisasikan, kesederajatan, keterbukaan, menjunjung etika dan norma kehidupan; (2) kebijakan politik atas dasar nilai-nilai dan prinsip-prinsip demokrasi, kontrol publik, pemilu berkala, serta (3) supremasi hukum. Begitu juga standar demokrasinya yang (1) bermekanisme ‘*checks and balances*’, transparan, dan akuntabel; (2) berpihak kepada ‘*social welfare*’, serta yang (3) meredam konflik dan utuhnya NKRI (Hanafiah, 2006).

Penutup
Menimbang kembali titik kesetaraan Negara, Pasar, dan Masyarakat

Dalam konstelasi politik yang ada sekarang, siapa yang memegang kendali kebijakan publik, termasuk kebijakan-kebijakan ekonomi yang strategis, tentu akan berpulang jawabnnya pada siapakah pemimpin birokrasinya dan siapakah penguasa politiknya. Saat ini birokrasi masih dikuasai oleh orang-orang berpola pikir lama yang masih mengedepankan pragmatisme-nya, dan partai-partai yang berkuasapun masih tidak jauh beda kondisinya. Institusi-institusi dan orang-orang inilah yang akan sangat menentukan segala arah kebijakan publik di Indonesia, apalagi jika mereka mempunyai jaringan bisnis yang cukup kuat dan berkemampuan untuk memegang kendali di semua sektor dan lapisan masyarakat

Proses kebijakan publik yang secara umum dilakukan dalam rangka memecahkan persoalan-persoalan tidak akan bisa dilepaskan dari institusi pemerintah. Pemerintah di sini berperan sebagai penanggung jawab dalam pengimplementasian sebuah kebijakan. Dalam tugasnya sebagai eksekutor sebuah kebijakan, peran kewibawaan pemerintah di mata masyarakat menjadi sangat penting, oleh karena itulah maka pemerintah haruslah selalu membangun kesan positif bahwa mereka sangat memperhatikan kepentingan dan kesejahteraan masyarakat.

Oleh karenanya, kebijakan dilakukan pemerintah seyogyanya selalu bersifat *problem solving* bagi masyarakat. Namun, pada kenyataan birokrasi di Indonesia masih terdapat mengalami masalah dengan banyaknya patologi atau penyakit birokrasi itu sendiri. Beberapa kenyataan patologi birokrasi yang sering terjadi hubungannya dengan kebijakan publik adalah:

Pertama, penyalahgunaan Wewenang dan Jabatan. Kenyataan ini sering kali diawali tidak adanya kesadaran yang dimiliki elite birokrat bahwa kekuasaan yang mereka duduki haruslah diabdikan pada kepen-

tingan umum, bukan untuk kepentingan diri sendiri atau kelompok Hal ini sangat mengkhawatirkan karena jika sebuah kebijakan yang sudah ditetapkan harus diimplementasikan dengan hanya berorientasi pada kepentingan kelompok tertentu, bukan kepentingan umum. Kenyataan lain kondisi birokrasi saat ini yaitu yang cenderung ingin mempertahan-kan status-quo.

Kedua, pengaburan permasalahan. Kelompok elite pejabat pemerin-tahan tidak jarang yang sering melakukan tindakan mengaburkan sifat dan bentuk dari suatu permasalahan dalam pelaksanaan sebuah kebija-kan. Kenyataan ini tidak lepas dari dekatnya hubungan antara birokrasi dengan policy makers. Dimana utamanya adalah hubungan kesamaan kepentingan antara pembuat kebijakan itu dengan kelompok birokrasi. Sehingga dengan pengaburan masalah itu, yang diharapkan adalah kepentingan keduanya (birokrasi dan policy makers) tetap terjaga.

Ketiga, kecenderungan mempertahankan status-quo. Upaya untuk menghentikan terjadinya politisasi birokrasi dalam bentuk berbagai patologi birokrasi yang selam ini terjadi ternyata tidak mudah. Berbagai upaya telah dilakukan. Diantaranya mengeluarkan kebijakan otonomi daerah di era reformasi ini, namun tetap saja politisasi birokrasi masih terjadi, selain itu juga muncul politisasi birokrasi dengan varian yang ba-ru

Serupa dengan hal tersebut, perlu usaha bersama untuk mem-budaya-kan kembali Etika Pancasila dalam ranah kenegaraan dan ke-bangsaan, bisa dilakukan dengan cita-cita terbentuknya Indonesia pada pedoman Pembukaan UUD 1945:

> "…Kemudian daripada itu untuk membentuk suatu pemerintah negara Indonesia yang melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia dan untuk memajukan kese-jahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial…"

Dengan demikian, kristalisasi kebudayaan dalam nilai etika dengan sendirinya akan membentuk bangun-rupa bagaimana birokrasi sebagai aparat negara dan tata-kelola negara-bangsa ke depan, pada bingkai ideologi sebagai pandangan hidup dalam kesetaraan negara, masyarakat, dan pasar.

Daftar Pustaka

Abdulgani, Roeslan. *Sosialisme Indonesia*.1960. Malang: Jajasan Perguruan Tinggi Malang.

Adian, Donny Gahral. 2005. *Percik Pemikiran Kontemporer: Sebuah Pengantar Komprehensif.* Yogyakarta: Jalasutra.

Anderson, Benedict. 1983. dalam Irzanti Susanto. tanpa tahun. *Imagined Community*. New York: Verso.

Althusser, Louis. 1984. *Essay on Ideology.* Terjemahan oleh Olsy Vinoli Arnov. Yogyakarta: Jalasutra.

Bertens, K 2007. Etika. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Bulkin, Farchan. 1991. "Perubahan Struktur Belum Selesai dalam Dialog *Prisma* dalam "Ekonomi dan Otonomi: Keniscayaan Zaman." No.8 Tahun XX, Agustus 1991.

Convention Against Corruption (UNCAC). 2003. in Indonesian Law By: Indonesia Corruption Watch (ICW). Anti-corruption Public Forum of UNCAC 24-26 January 2008 and 2nd Confrence of State Party (CoSP) Nusa Dua-Bali, 28 January-1 February 2008 in Antikorupsi.org

Hanafiah, Pipin. 2006. "Aktualisasi Pancasila untuk Persatuan Bangsa." *Makalah* deseminasi hasil Simselok Pancasila yang diselenggarakan oleh kerjasama Unpad, Lemhannas RI, dan Pemprov Jabar bagi Mahasiswa STISIP Tasikmalaya pada tanggal 20 Mei 2006 di Kampus STISIP Tasikmalaya.

Hardiman, Budi F (Eds). 2010. *Ruang Publik: Melacak "Partisipasi Demoratis" dari Polis dampai Cyberspace.* Jakarta: Kanisius.

Hardjasoemantri, Koesnadi. "*Good Governance* dan Pembangunan Berkelanjutan di Indonesia." *Makalah* Untuk Lokakarya Pembangunan Hukum Nasional ke VIII di Bali, tanggal 15 Juli 2003.

Ismani. 2001. "Etika Birokrasi." *Jurnal Adminitrasi Negara,* Vol. II, No. 1, 31-41.

Koentjaraningrat. 1996. *Pengantar Ilmu Antropologi.* Jakarta: Rineka Cipta.

Kompas. 2 Juli 2011. "Reformasi Birokrasi Tak Sekadar Urusan Absensi."

Independent Report Corruption Assessment and Compliance United Nation

Kompas. 2 Juli 2011. "Reformasi Birokrasi Tak Sekadar Urusan Absensi."

Independent Report Corruption Assessment and Compliance United Nation

Vos, H De. 1987. *Pengantar Etika.* Yogyakarta: Tiara Wacana.

Lombard, Denys. 2008. Nusa Jawa Silang Budaya: Warisan Kerajaan-Kerajaan Konsentris. Jakarta: Balai Pustaka.

Media Indonesia, 31 Maret 2011. “Fauzi Bowo Minta Pangkas Birokrasi Berbelit-Belit”.

Pohan, Max H 2000. “Mewujudkan Tata Pemerintahan Lokal yang Baik dalam Era Otonomi Daerah.” Kepala Biro Peningkatan Kapasitas Daerah Badan Perencanaan Pembangunan Nasional (Bappenas), Disampaikan pada Musyawarah Besar Pembangunan Musi Banyuasin ketiga, Sekayu, 29 September-1 Oktober.

Pratikno. 2005. “Good governance dan governability.” *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik,* Vol. 8, No. 3, 231-248.

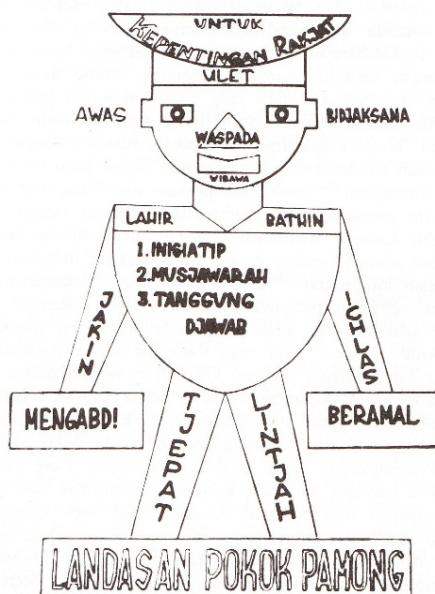
Suseno, Franz Magnis. 1992. *Filsafat sebagai Ilmu Kritis.* Yogyakarta: Kanisius.

Peursen, Van. CA 1980. *Susunan Ilmu Pengetahuan: Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu*. Gramedia: Jakarta.

Wasistiono, Sadu. 2003. *Kapita Selekta Penyelenggaraan Pemerintahan Daerah*. Bandung: Fokusmedia.

Weber, Marx. 2009. dalam Ritzer, George. *Teori Sosiologi: dari Teori Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Post-Modern*. Yogyakarta: Kanisius.

Lampiran. Gambar Landasan Pokok Pamong

Gambaran ini terdapat pada awal tahun 70-an di kamar tamu seorang camat di jawa Timur.Landasan Pokok Pamong dipaparkan dengan gambar. Pegawai yang baik, yang selalu harus bertindak untuk kepentingan rakyat harus berusaha ulet, awas/waspada, bijaksana,dan ber-wibawa. Dalam segala keadaan, ia harus menguatkan lahir-batin dan berusaha agar (1) berinisiatif; (2) bermusyawarah, (3) bertanggung jawab. Akhirnya, ia harus pandai bersikap yakin dan ikhlas, cepat dan lincah, jika ia ingin sekaligus mengabdi dan beramal.

Dikutip dari Denys Lombard, contoh pegawai yang baik

2

FILSAFAT SEBAGAI PERISAI DALAM MENGHADAPI: DEKADENSI MORAL

M. Ied Al Munir

Abstract

This article aims to describe the function of philosophy as a shield in the face of moral decadence. The development of science and technology, as we know already, has both positive and negative impacts. Science and technology are not only beneficial toward human life but also play a major role in the decline and even the destruction of moral values. Negative impacts that appear in the development of science and technology should not encourage pessimism or even resignation. Human beings should be able to control and restrain science and technology, rather than being defeated by them and surrendering to them.
Keywords philosophy, shield, moral decadence, ethical responsibility

Pendahuluan

Dunia ilmu pengetahuan berkembang terus menerus tanpa pernah berhenti, demikian pula sisi terapannya berupa teknologi yang ikut mengalami kemajuan, baik secara bertahap maupun dengan akselarasi yang sangat cepat dan mencengangkan. Layaknya sebutir obat yang menjanjikan kesembuhan bagi orang yang sakit yang meneguknya, namun terkadang juga memiliki efek sampingan yang merugikan. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi pun punya dua pengaruh yang positif dan negatif, pengaruh yang menguntungkan dan merugikan.

Ilmu pengetahuan dan teknologi dapat dimanfaatkan oleh manusia secara positif-konstruktif maupun secara negatif-destruktif tergantung kepada moral dan mental manusia (Bintarto, 1994: 39) yang berperan sebagai pencipta, pengembang, dan penggunanya. Dalam bahasa Djuretna A Imam Muhni (1994: 133) ilmu pengetahuan dan teknologi selalu terkait dengan pemilik dan pemakainya yakni manusia yang sering kali tidak mampu untuk mengendalikan nafsu serakahnya sendiri dalam artian moral.

Manusia dalam kehidupannya sangat tergantung dan berhutang budi kepada ilmu pengetahuan dan teknologi. Merupakan kenyataan yang tidak dapat dipungkiri bahwa peradaban manusia yang berkembang dari peradaban sederhana menuju ke peradaban yang sangat maju dipengaruhi oleh perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Berkat kemajuan pada kedua bidang inilah, maka manusia menjadi sangat dimudahkan dalam menjalankan kehidupannya. Ilmu pengetahuan dan teknologi telah membantu manusia untuk memenuhi segala kebutuhannya secara lebih cepat dan lebih mudah.

Umat manusia, misalnya, dimudahkan karena ditemukannya alat-alat kedokteran yang canggih sehingga penyakit kita lebih mudah dideteksi dan usia harapan hidup menjadi semakin panjang, alat-alat transportasi yang lebih cepat dan aman, alat-alat komunikasi yang begitu *sophisticated* yang membuat dunia terasa semakin sempit. Manusia juga dimudahkan untuk memanfaatkan segala sumber daya alam untuk mencapai kesejahteraan hidupnya.

Kenyataan adanya kemajuan yang sangat pesat dalam ilmu pengetahuan dan teknologi di satu pihak yang memberi kemudahan kepada umat manusia untuk menjalani kehidupannya, di lain pihak memunculkan pertanyaan pelik: apakah ilmu pengetahuan dan teknologi selalu merupakan berkah yang terbebas dari malapetaka dan kesengsaraan?

Menurut Abbas Hamami dan Koento Wibisono (1986: 123-124), pada saat pembangunan sedang digalakkan dengan dukungan ilmu penge-

tahuan dan teknologi untuk mewujudkan suatu masyarakat yang ideal, yakni masyarakat yang damai, sejahtera, adil dan makmur, baik materil maupun spritual, maka di saat itu pula berbagai masalah mendasar atau fundamental muncul yang harus dihadapi oleh umat manusia dalam hidup dan kehidupannya sebagai pengaruh negatif dari perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi tadi.

Berbagai masalah dimaksud adalah alienasi, anomi, kehidupan yang tidak lagi utuh karena semakin bercerai-berainya nilai-nilai cipta, rasa dan karsa, kemeralatan dan kemiskinan, keresahan akan kemungkinan munculnya perang dunia, semakin terbatasnya sumber-sumber kekayaan alam justru di kala penduduk dunia semakin membesar jumlahnya.

Masalah-masalah tadi tidak hanya berujung kepada penderitaan manusia secara fisik namun juga berakibat kepada menurunnya atau bahkan hancurnya nilai-nilai moral. Dengan kata lain telah terjadi deka-densi moral. Dan ketika hal ini telah terlanjur terjadi, maka kita tidak bisa hanya diam berpangku tangan dan menyesali apa yang telah terjadi. Banyak hal yang dapat dilakukan. Banyak pula sarana yang dapat dilalui dan dipakai misalnya pendidikan, agama maupun filsafat.

Khusus sarana terakhir inilah yakni filsafat yang akan penulis telaah lebih jauh. Dimulai dengan pertanyaan: bagaimana peran filsafat dalam menghadapi dekadensi moral? bagi kebanyakan orang pertanyaan ini mungkin mirip atau bahkan sama dengan pertanyaan bagaimana peran atau fungsi rem bagi sebuah sepeda? yakni untuk memperlambat laju sepeda atau menghentikannya sama sekali. Pertanyaan kedua ini mem-butuhkan jawaban yang sama sekali bersifat praktis dan konkret.

Akan tetapi, jawaban yang bersifat praktis dan konkret tidak akan didapatkan apabila pertanyaan pertama diajukan kepada seseorang yang pernah belajar atau menggeluti filsafat dan boleh jadi jawabannya pun akan tidak seperti yang diharapkan. Jawaban yang bersifat praktis dan konkret tidak dapat diberikan oleh orang yang belajar filsafat. Meskipun

demikian, apakah benar bahwa filsafat lantas tidak memiliki peran sama sekali dalam menghadapi dekadensi moral?

Peran Filsafat secara Umum: Masalah-masalah yang Dihadapi Filsafat

Sejak kelahirannya sebagai sebuah cabang ilmu pengetahuan lebih kurang abad ke-6 sebelum masehi sampai dengan perkembangannya dewasa ini, filsafat selalu saja berhadapan dengan masalah-masalah mendasar yang abadi dan tidak pernah terpecahkan dengan baik. Boleh dikatakan bahwa filsafat dihadapkan dengan masalah-masalah yang itu-itu saja, masalah yang sama, akan tetapi manusia dengan akal dan pengalamannya belum atau tidak mampu untuk memberikan jawaban yang satu dan sama, melainkan berbeda atau bahkan bertentangan.

Menurut Hamami dan Wibisono (1986: 125-126), masalah-masalah dasar dimaksud antara lain: (1) di bidang ontologi seperti apakah 'ada' itu? apakah yang 'ada' itu tetap atau berubah?; (2) di bidang antropologi seperti apa dan siapakah manusia itu? apakah manusia dalam keberadaannya di alam semesta ini bebas atau terikat?; (3) di bidang ilmu pengetahuan seperti bagaimanakah caranya agar manusia dapat mencapai kebenaran atau kenyataan? apakah yang disebut kebenaran atau kenyataan sendiri; (4) di bidang agama seperti adakah Tuhan itu? bagaimanakah hubungan Tuhan dengan segala sesuatu 'ada' yang lain? bagaimanakah hubungan antara wahyu dengan akal?

Sedangkan Harry J Gesler (1998: 2), dengan bahasa yang lebih sederhana dan lebih terfokus kepada masalah-masalah moral, menjelaskan bahwa masalah-masalah yang seringkali dihadapi dalam filsafat dapat dilihat dalam beberapa pertanyaan berikut: apakah Tuhan ada? apakah tindakan manusia bersifat bebas atau ditentukan? apakah manusia dapat dijelaskan dengan pengerian material? bagaimana manusia dapat mengetahui dan apa yang dapat manusia ketahui? apakah kodrat dan metod-

ologi dalam keputusan moral? prinsip apa yang harus kita pegang dalam hidup?

Dalam sejarah perkembangan filsafat, terlihat bahwa manusia memberikan jawaban yang beragam bahkan sering kali bertentangan dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas. Masing-masing mendasarkan kepada keyakinan, pendekatan dan cara kerja yang dipandangan benar. Karena itu pula, maka dalam filsafat berkembang aliran yang beragam tergantung kepada keyakinan awal, pendekatan dan cara kerja tadi. Sebagian aliran sangat tergantung kepada penggunaan akal, sebagian lagi tergantung kepada pengalaman inderawi, sementara sebagian yang lainnya berusaha untuk menggabungkan keduanya. Atau ada pula yang sama sekali terlepas dari keduanya. Sehingga dalam sejarah dikenal adanya aliran-aliran Rasionalisme, Empirisme, Kritisisme, Pragmatisme dan lain sebagainya.

Peran Filsafat

Banyak orang yang sering kali mengeluarkan pendapat, bahkan dengan sedikit nada sinis, mempertanyakan apa fungsi atau perannya filsafat bagi keilmuan dan kehidupan. Pertanyaan itu merupakan pertanyaan yang wajar dan tidak salah. Karena selama seseorang belum mengenal filsafat (suatu cabang ilmu pengetahuan yang cenderung tidak terlalu aplikatif dan cenderung kepada kontemplasi atau perenungan kritis), maka ia tidak akan mungkin mampu untuk memahaminya dengan baik.

Irmayanti M Budianto (2002: 15-16) pernah mencatat beberapa peran filsafat, baik dalam kehidupan maupun dalam bidang keilmuan: *pertama,* filsafat atau berfilsafat mengajak manusia bersikap arif dan berwawasan luas terdapat pelbagai masalah yang dihadapinya, dan manusia diharapkan mampu untuk memecahkan masalah-masalah tersebut dengan cara mengidentifikasinya agar jawaban-jawaban dapat diperoleh dengan mudah.

Kedua, berfilsafat dapat membentuk pengalaman kehidupan seseorang secara lebih kreatif atas dasar pandangan hidup dan atau ide-ide yang muncul karena keinginannya.

Ketiga, Filsafat dapat membentuk sikap kritis seseorang dalam menghadapi permasalahan, baik dalam kehidupan sehari-hari maupun dalam kehidupan lainnya (interaksi dengan masyarakat, komunitas, agama, dan lain-lain) secara lebih rasional, lebih arif, dan tidak terjebak dalam fanatisme yang berlebihan.

Keempat, terutama bagi para ilmuwan ataupun para mahasiswa dibutuhkan kemampuan untuk menganalisis, analisis kritis secara komprehensif dan sistematis atas berbagai permasalahan ilmiah yang dituangkan di dalam suatu riset, penelitian, ataupun kajian ilmiah lainnya. Dalam era globalisasi, ketika berbagai kajian lintas ilmu pengetahuan atau multidisiplin melanda dalam kegiatan ilmiah, diperlukan adanya suatu wadah, yaitu sikap kritis dalam menghadapi kemajemukan berpikir dari berbagai ilmu pengetahuan berikut para ilmuannya.

Dalam pandangan Hamami dan Wibisono (1986: 126-27), filsafat melalui metode-metode pemikirannya tidak akan dapat langsung mempersembahkan programme-programme kebijakan yang manfaatnya dapat dinikmati secara praktis dan konkret sebagaimana halnya dengan ekonomi, teknik dan ilmu-ilmu terapan yang lainnya. Segi kelemahan filsafat, dalam arti sifat dan coraknya yang abstrak dengan lemparan analisis-analisis kritisnya yang sering tidak tersentuh oleh mereka yang telah terbiasa untuk berpikir secara praktis, merupakan salah satu sebab mengapa para ahli filsafat terisolir dan jarang diajak untuk berpartisipasi dalam penentuan strategi pembangunan, apalagi dalam pelaksanaan programme-programme kegiatan yang sudah bersifat teknis operasional.

Padahal keabstrakan dengan spekulasi-spekulasinya yang paling dalam justru membawa filsafat kepada kekuatan radikalnya. Dengan berpikir secara abstrak spekulatif dan mengambil jarak dari penggumulan masalah-masalah teknis praktis, filsafat justru dapat melihat sesuatu

permasalahan dari semua dimensi, sehingga hal-hal yang belum tersentuh oleh ilmu-ilmu lain dapat pula dijadikan titik perhatiannya. Peranan filsafat adalah menunjukkan adanya perspektif yang lebih dalam dan luas, sehingga kehadirannya akan disertai dengan berbagai alternatif penyelesaian untuk ditawarkan mana yang paling sesuai dengan perubahan waktu dan keadaan (Hamami dan Wibisono, 1986: 127).

Demikian pula halnya apabila kita berbicara mengenai peran filsafat dalam menghadapi dekadensi moral. Filsafat mungkin *hanya* dapat menjelaskan sebab-sebab munculnya dekadensi moral, menjelaskan cara-cara mengatasi sebab-sebab tersebut, menerangkan cara-cara penanganan dekadensi moral. Sementara pelaksanaannya sendiri sangat tergantung kepada manusianya sendiri.

Dekadensi Moral Sebagai Pengaruh Negatif Perkembangan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi

Manusia adalah makhluk yang tidak pernah merasa puas dengan segala sesuatu yang telah dicapainya. Kepuasan mereka bersifat sementara. Manusia selalu ingin memperoleh sesuatu yang lebih daripada apa yang telah dicapainya. Oleh karena alasan itu pula, maka manusia membutuhkan pembangunan yang bersifat bersinambungan atau berkelanjutan (Bintarto, 1991: 1). Demi akselerasi pembangunan dan hasil-hasilnya yang seringkali dimaknai hanya secara kuantitatif, maka manusia memanfaatkan jasa ilmu pengetahuan dan teknologi modernnya.

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang mungkin tidak terbatas didasari oleh perkembangan intelektual manusia yang terjadi terus menerus untuk mencapai kebahagiaan hidupnya. Apakah memang manusia akan mencapai kebahagiaan dengan ilmu pengetahuannya? Ini merupakan pertanyaan normatif yang sifatnya relatif. Apakah juga penemuan-penemuan teknologi baru sebagai terapan ilmu pengetahuan dapat bermanfaat bagi kebahagiaan manusia ataukah sebaliknya akan menimbulkan suatu bencana? Di sinilah letak pokok permasalahannya,

karena ilmu pengetahuan dan teknologi tidak hanya menjanjikan kemudahan bagi kehidupan manusia, ia juga memberikan ancaman bagi kehidupan dan menurunnya nilai-nilai moral manusia itu sendiri apabila ia tidak mampu dikelola dengan baik.

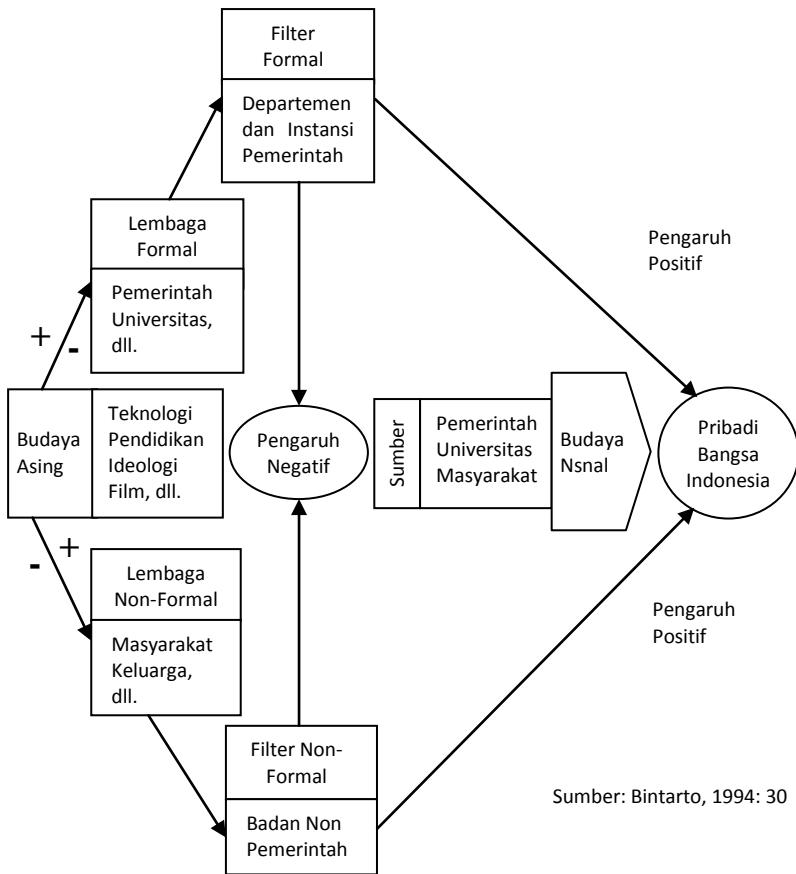
Ilmu pengetahuan dan teknologi memang memiliki pengaruh positif dan negatif, seperti terekam dalam Skema 1: Filterisasi Budaya Asing. Dalam skema tersebut digambarkan bahwa budaya asing yang salah satu aspeknya adalah berupa teknologi dan tentunya sebelumnya masih berupa ilmu pengetahuan, memiliki pengaruh positif dan negatif bagi kepribadian bangsa Indonesia. Digambarkan pula apabila mampu dikelola dengan baik, maka pengaruh negatifnya dapat dihilangkan, sehingga yang tertinggal hanya pengaruh positif bagi kepribadian bangsa Indonesia.

Menurut Hamami dan Wibisono (1986: 130), ilmu pengetahuan dengan teknologi modernnya telah menimbulkan rasionalisasi dan sekularisasi dalam kehidupan bermasyarakat yang berujung kepada hancurnya nilai-nilai sakral-etis yang selama ini dijadikan panutan hidup, hilangnya kewibawaan orang tua, pemimpin-pemimpin masyarakat, lembaga pendidikan dan agama, menyebabkan timbulnya ‘pencemaran mental’. Dengan kebanggaan kepada ilmu pengetahuan dan teknologi modernnya, manusia menaklukkan alam lingkungannya dan memeras kekayaannya. Padahal kekayaan alam ada batasnya yang akan habis bila terus menerus diperas.

Ilmu pengetahuan dan teknologi sering kali *kebablasan* dengan tidak hanya memanipulasi kekayaan alam namun juga manusia itu sendiri. Hal ini tentu menghasilkan beragam persoalan etis pada kasus-kasus seperti aborsi, eutanasia, teknologi penundaan kematian, pencemaran lingkungan, kloning, dan lain sebagainya (Adian, 2002: 163).

Skema 1: Filterisasi Budaya Asing

Filter Formal
Departemen dan Instansi Pemerintah
Lembaga Formal
Pemerintah Universitas, dll.
+ -
Budaya Asing
Teknologi Pendidikan Ideologi Film, dll.
Pengaruh Negatif
Sumber
Pemerintah Universitas Masyarakat
Budaya Nsnal
Pribadi Bangsa Indonesia
Pengaruh Positif
- +
Lembaga Non-Formal
Masyarakat Keluarga, dll.
Pengaruh Positif
Filter Non-Formal
Badan Non Pemerintah

Sumber: Bintarto, 1994: 30

Ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai ‘para aparaturnya’ pembangunan juga sering kali memunculkan pengaruh-pengaruh negatif sebagai berikut: menurunnya aspek moral dari sebagian rakyat. Manakala kita membaca surat kabar atau mendengar berita dapat dipastikan ada berita pembunuhan, perampokan, perkosaan, penipuan, pemerasan, dan sebagainya yang kita ketemukan; menurunnya nilai-nilai budaya terutama mengenai moral dan perilaku orangnya. Terkadang kita membaca dalam

berita surat kabar atau melihat tayangan televisi yang memberitakan adanya seorang kakek yang mencumbui cucunya, dan *incest* antara saudara sekandung (Bintarto, 1991: 7-8).

Satu hal penting yang perlu dicatat bahwa sudah sejak dari tahap-tahap pertama pertumbuhannya ilmu pengetahuan dipertalikan dengan tujuan yang keliru. Ilmu pengetahuan tidak saja digunakan untuk menguasai alam melainkan juga dipakai untuk memerangi sesama manusia dan menguasai mereka. Tidak saja bermacam-macam senjata pembunuh telah berhasil dikembangkan namun juga berbagai teknik penyiksaan dan cara memperbudak massa.

Di pihak lain, perkembangan ilmu pengetahuan sering kali melupakan faktor manusianya, di mana bukan lagi teknologi yang berkembang seiring dengan perkembangan dan kebutuhan manusia, namun juga justru sebaliknya dimana manusialah akhirnya yang harus menyesuaikan diri dengan teknologi. Teknologi tidak lagi berfungsi sebagai sarana yang memberikan kemudahan bagi kehidupan manusia melainkan dia berada untuk tujuan eksistensinya sendiri. Sesuatu yang terkadang harus dibayar mahal oleh manusia yang kehilangan sebagian arti dari kemanusiaannya. Manusia sering dihadapkan dengan situasi yang tidak bersifat manusiawi, terpenjara dalam kisi-kisi teknologi, yang merampas kemanusiaan dan kebahagiaannya (Suriasumantri, 1998: 229-231).

Padahal ilmu pengetahuan dan teknologi sebenarnya bertujuan untuk mempermudah manusia dalam menjalani kehidupannya, namun kelihatannya yang terjadi malah berbeda. Manusia kesulitan untuk meletakkan ilmu pengetahuan dan teknologi pada jalur tujuannya dengan benar. Manusia kelihatan bukan lagi pemilik dan pengguna ilmu pengetahuan dan teknologi, tapi hamba dari keduanya.

Dewasa ini, ilmu pengetahuan bahkan telah berada di ambang kemajuan yang mampu untuk mempengaruhi reproduksi dan penciptaan manusia itu sendiri. Ilmu pengetahuan bukan saja menimbulkan gejala dehumanisasi namun bahkan kemungkinan untuk mengubah hakikat

kemanusiaan itu sendiri, atau dengan kata lain, ilmu pengetahuan bukan lagi merupakan sarana yang membantu manusia untuk mencapai tujuan hidupnya, namun bahkan kemungkinan untuk mengubah hakikat kemanusiaan itu sendiri, atau dengan perkataan lain, ilmu pengetahuan bukan lagi merupakan sarana yang membantu manusia mencapai tujuan hidupnya, melainkan juga ikut menciptakan tujuan hidup itu sendiri (Suriasumantri, 1998: 231).

Menghadapi kenyataan seperti ini, menurut Suriasumantri (1998: 231-232), ilmu pengetahuan yang pada hakikatnya mempelajari alam sebagaimana adanya mulai mempertanyakan hal-hal yang bersifat seharusnya: Untuk apa sebenarnya ilmu pengetahuan itu harus dipergunakan? Di mana batas wewenang penjelajahan keilmuan? Ke arah mana perkembangan keilmuan harus diarahkan? Pertanyaan semacam ini jelas tidak merupakan urgensi bagi ilmuwan-ilmuwan masa lalu, namun menjadi penting bagi para ilmuwan yang hidup pada masa kini. Dan untuk menjawab pertanyaan ini, maka ilmuwan berpaling kepada hakikat moral.

Perisai dalam Wujud Tanggung Jawab Etis Ilmuwan

Bintarto (1994: 40) pernah menuturkan sebuah kutipan yang diambilnya dari *Ensiklopedi Indonesia* terbitan PT Ichtiar Baru Van Hoeve bahwa ‘intisari dari filsafat adalah cara berfikir menurut logika dengan bebas sedalam-dalamnya sampai ke dasar persoalannya’. Sementara itu, manusia terdorong untuk menemukan suatu orientasi hidup yang dapat memberikan arah dan pegangan bagi perbuatan serta perilakunya. Orientasi ini adalah filsafat dalam bentuknya yang masih pra-ilmiah.

Filsafat bersifat universal karena objek kajiannya berkaitan erat dengan seluruh kenyataan (realitas). Dengan kata lain, pandangan filsafat terhadap segala sesuatu ditempatkan pada latar belakang arti seluruh realitas manusia. Apabila disesuaikan dengan objek kajiannya, maka filsa-

fat dapat meliputi beberapa cabang, seperti filsafat manusia, filsafat pengetahuan, filsafat ketuhanan, dan sebagainya (Bintarto, 1994: 40).

Ketika masalah dekadensi moral yang menjadi objek kajian dalam filsafat, maka cabang filsafatnya adalah filsafat moral atau etika. Selain itu, karena dekandensi moral sendiri dalam tulisan ini ditelisik sebagai pengaruh negatif dari perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, maka cabang filsafat lainnya yang terkait filsafat ilmu pengetahuan, terutama bagian aksiologinya.

Ilmu pengetahuan dan teknologi merupakan hasil karya ilmuwan secara individual yang kemudian disosialisasikan kepada masyarakat. Peranan ilmuwan inilah yang menonjol dalam kemajuan ilmu pengetahuan dan mampu mengubah wajah peradaban. Kreativitas ilmuwan yang didukung oleh sistem komunikasi sosial yang bersifat terbuka menjadi proses pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang berjalan sangat efektif .

Menurut Conny R Semiawan dkk. (1998: 118) dalam mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi, maka seorang ilmuwan harus memiliki kepekaan dan tanggung jawab besar terhadap pelbagai konsekuensi etis ilmu pengetahuan dan teknologinya. Sebab dialah satu-satunya orang yang dapat mengikuti dari dekat perkembangan-perkembangan yang konkret. Namun memang seorang ilmuwan sebenarnya tidak dapat berbuat banyak untuk mencegah penyalahgunaan hasil penemuannya. Manusia tampaknya tetap cenderung untuk menciptakan pedang yang bermata dua, yaitu satu dipakai untuk meningkatkan kesejahteraan, mata yang lain dipakai untuk mendatangkan kerusakan.

Tanggung jawab etis bukanlah berkeinginan untuk mencampuri atau bahkan ‘menghancurkan’ otonomi ilmu pengetahuan dan teknologi, tetapi bahkan dapat sebagai umpan balik bagi pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi itu sendiri, yang sekaligus akan lebih memperkukuh eksistensi manusia (Zubair, 2002: 49-50).

Tanggung jawab etis yang dipikul seorang ilmuwan bukan saja karena dia adalah anggota masyarakat yang kepentingannya terlibat secara langsung di masyarakat namun yang lebih penting adalah karena dia mempunyai fungsi tertentu dalam kelangsungan hidup bermasyarakat. Fungsinya selaku ilmuwan tidak berhenti pada penelaahan dan keilmuan secara individual namun juga ikut bertanggung jawab agar produk keilmuan sampai dan dapat dimanfaatkan oleh masyarakat.

Untuk membahas ruang lingkup yang menjadi tanggung jawab etis seorang ilmuwan, maka hal ini dapat dikembalikan kepada hakikat ilmu pengetahuan itu sendiri. Sering terdengar bahwa ilmu pengetahuan beserta teknologinya itu terbebas dari sistem nilai. Ilmu pengetahuan dan teknologi itu sendiri netral dan para ilmuwanlah yang memberikan nilai. Dalam hal ini maka masalah apakah ilmu pengetahuan dan teknologi itu terikat atau bebas dari nilai-nilai tertentu, semua itu tergantung kepada langkah-langkah keilmuan yang bersangkutan dan bukan kepada proses keilmuan secara keseluruhan (Suriasumantri, 1998: 239).

Bebas nilai dalam ilmu pengetahuan merupakan suatu masalah yang melibatkan persoalan filosofis, yakni aksiologi (nilai/*value*). Nilai yang dimaksud adalah sesuatu yang dimiliki manusia untuk melakukan pelbagai pertimbangan mengenai apa yang dinilai dan apa yang seharusnya dinilai. Nilai dalam pengertian ini adalah suatu penilaian yang dilakukan oleh ilmuwan dalam kegiatan ilmiahnya. Penilaian dapat muncul dari orang lain, lembaga pendidikan, agama, dan juga dari dalam diri ilmuwan sendiri terhadap apa yang telah dihasilkannya. Bebas nilaikah atau tidak bebas nilaikah kegiatan ilmiah yang telah dihasilkan seorang ilmuwan?

Selama ia masih berada dalam ruang kerja ilmiahnya (seperti laboratorium), maka ia masih merasakan adanya bebas nilai. Ia tetap dapat memusatkan perhatian pada kegiatan ilmiahnya tanpa memperoleh halangan dari berbagai unsur luar. Namun, apabila telah keluar dari ruang kerja ilmiahnya kedalam masyarakat, maka hasil kerjanya berupa ilmu

dan teknologi akan diuji oleh pandangan-pandangan masyarakat, lembaga, atau pun agama. Hasil kerjanya diuji apakah telah sesuai dengan peraturan pemerintah, norma adat, dan sebagainya. Ilmuwan dengan hasil karya ilmiah menjadi tidak bebas nilai (Budianto, 2002: 103).

Sebagai contoh menarik adalah masalah kloning terhadap manusia. Ketika ilmuwan berada dalam ruang kerjanya, ia mungkin mampu bekerja secara idealis tanpa sesuatu nilai pun yang akan mengaturnya. Akan tetapi, apabila hasil kerjanya disosialisasikan, maka akan terjadi kegemparan. Akan terjadi pro dan kontra. Hasil kerja ilmiah tersebut akan berhadapan banyak nilai yang ada dalam masyarakat. Kloning manusia akan dipandang sebagai kegiatan yang bukan saja mengarah kepada dekadensi moral, namun juga dehumanisasi.

Untuk memperjelas masalah bebas nilai dan tidak bebas nilai di atas dapat dilihat pada Skema 2: Bebas Nilai dan Tidak Bebas Nilai dalam Penelitian Ilmiah. Dalam skema tersebut digambarkan bahwa bagaimanapun ilmuwan selalu berhadapan dengan pandangan-pandangan hidup yang terdapat di dalam masyarakat, seperti adat istiadat dan agama.

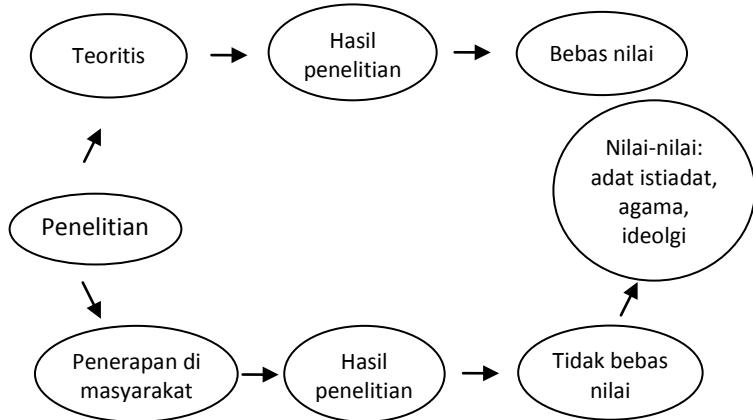
Pada masalah seperti di atas, maka peranan ilmuwan menjadi sesuatu yang imperatif. Dialah yang mempunyai latar belakang pengetahuan yang cukup untuk dapat menempatkan masalah tersebut pada proporsi yang sebenarnya. Oleh sebab itu, dia mempunyai kewajiban untuk menyampaikan hal itu kepada masyarakat banyak dalam bahasa yang dapat mereka cerna. Menghadapi masalah yang kurang mereka mengerti biasanya masyarakat bersikap ekstrim. Pada satu pihak mereka bisu karena ketidaktahuan mereka, sedangkan di pihak lain mereka bersikap radikal dan irasional. Tanggung jawab seorang ilmuwan dalam hal ini adalah memberikan perspektif yang benar: untung dan ruginya, baik dan buruknya; sehingga penyelesaian yang objektif dapat dimungkinkan (Suriasumantri, 1998: 239-241).

Skema 2: Bebas Nilai dan Tidak Bebas Nilai dalam Penelitian Ilmiah

Teoritis → Hasil penelitian → Bebas nilai

Penelitian

Penerapan di masyarakat → Hasil penelitian → Tidak bebas nilai

Nilai-nilai: adat istiadat, agama, ideolgi

Sumber: Budianto, 2002: 104

Pada bidang lain mungkin terjadi bahwa masalah itu baru akan timbul yang disebabkan proses yang sekarang sedang berjalan. Ilmuwan berdasarkan pengetahuannya memiliki kemampuan untuk meramalkan apa yang akan terjadi. Umpamanya saja apakah yang akan terjadi dengan ilmu pengetahuan dan teknologi kita di masa depan berdasarkan proses pendidikan keilmuan sekarang. Apakah sistem pendidikan kita memungkinkan negara kita mengejar keterbelakangan di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi di masa yang akan datang? Sekiranya tidak maka apakah yang harus kita lakukan? Kerugian apakah yang akan timbul sekiranya tindakan pencegahan tidak dilakukan?

Demikianlah pertanyaan yang serupa dapat dikemukakan dalam berbagai bidang. Kemampuan analisis seorang ilmuwan mungkin pula menemukan alternatif dari objek permasalah yang sedang menjadi pusat perhatian. Kemampuan analisis seorang ilmuwan dapat dipergunakan untuk mengubah kegiatan non-produktif menjadi kegiatan produktif yang bermanfaat bagi masyarakat banyak (Suriasumantri, 1998: 241).

Singkatnya, dengan kemampuan pengetahuannya seorang ilmuwan harus dapat mempengaruhi opini masyarakat terhadap masalah-masalah yang seyogyanya mereka sadari. Dalam hal ini, berbeda dengan menghadapi masyarakat ilmuwan yang elitis, dia harus berbicara dengan bahasa yang dapat dicerna oleh orang awam. Untuk itu maka dia bukan saja mengandalkan pengetahuannya dan daya analisisnya namun juga integritas kepribadiannya.

Penutup

Penulis menemukan sebuah kutipan menarik dalam buku *Pengantar Filsafat* karya Louis O Kattsoff. Dalam bahasa analogis, Kattsof (2004: 3) menjelaskan bahwa meskipun filsafat 'tidak membuat roti', namun filsafat dapat menyiapkan tungkunya, menyisihkan noda-noda dari tepungnya, menambah jumlah bumbunya secara layak, dan mengangkat roti itu dari tungkunya pada waktu yang tepat. Filsafat berperan untuk mengumpulkan pengetahuan manusia sebanyak mungkin, dan menerbitkan serta mengatur semua itu di dalam bentuk yang sistematis. Filsafat membawa manusia kepada pemahaman, dan pemahaman membawa manusia kepada tindakan yang lebih layak.

Suatu kenyataan bahwa ilmu pengetahuan dan teknologi telah banyak berjasa untuk membantu manusia dalam kehidupan kesehariannya. Akan tetapi, adalah suatu kenyataan yang tidak dapat diabaikan begitu saja pula adanya pengaruh negatif dari keduanya berupa menurunnya atau bahkan hancurnya nilai-nilai moral. Dengan kata lain, ilmu pengetahuan dan teknologi juga berpengaruh negatif pada terjadinya dekadensi moral.

Pengaruh negatif yang muncul dari perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi tidak seharusnya membuat manusia pesimis bahkan menyerah terhadap perkembangan tersebut. Manusia tidak seharusnya hanya mengekor kepada ilmu pengetahuan dan teknologi dan menjadi budak

keduanya. Ilmu pengetahuan dan teknologilah yang seharusnya berada di tangan manusia atau berada di bawah kendali manusia.

Kemampuan berpikir dan berimajinasi manusia dalam wujud ilmu pengetahuan dan teknologi tidak dapat dihentikan, dibendung, atau dimatikan, namun barangkali dapat dikontrol agar tidak *kebablasan*. Manusia harus bertanggung jawab terhadap apa yang telah diperbuatnya. Tanggung jawab bukan saja dalam arti normatif, namun juga dalam arti kedudukan manusia itu di antara manusia-manusia lain.

Berbicara mengenai tanggung jawab secara tidak langsung berbicara mengenai manusia yang mempraktikkannya, menerapkan, dan menggunakan ilmu pengetahuan dan teknologi itu. Jari telunjuk kita dengan mudah menunjuk kepada oknum yang terkait langsung dengan pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, yakni para ilmuwan. Para ilmuwan memang memiliki tanggung jawab etis untuk mengarahkan agar perjalanan ilmu pengetahuan dan teknologi tetap pada 'orbitnya'. Mereka harus berusaha untuk menemukan suatu orientasi hidup yang dapat memberikan arah dan pegangan bagi perbuatan serta perilaku dirinya pribadi dan masyarakat kebanyakan.

Daftar Pustaka

Adian, Donny Gahral. 2002. *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhn.* Jakarta: Teraju.

Bintarto, R 1991. *Pembangunan Berkelanjutan dalam Perspektif Ekologis*. Yogyakarta: Panitia Seminar Regional SEMA-FPIPS-IKIP

– – – -. 1994. *Ekologi Manusia IL-614: Hand Out Kuliah Ekologi Manusia untuk S2 Ilmu Lingkungan*. Yogyakarta: Programme Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta.

Budianto, Irmayanti M 2002. *Realitas dan Objektivitas: Refleksi Kritis atas Cara Kerja Ilmiah*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.

Gensler, Harry J 1998. *Ethics: A Contemporary Introduction*. London and New York.

Hamami, Abbas dan Koento Wibisono. 1986. "Peran Filsafat dalam Wawasan Lingkungan" dalam *Tugas Filsafat dalam Perkembangan Budaya*. Slamet Sutrisno (ed.). Yogyakarta: Liberty.

Kattsof, Louis O 2004. *Elements of Philosophy* atau Pengantar Filsafat, Soejono Soemargono (penerjemah). Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.

Muhni, Djuretna A Imam. 1994. *Moral dan Religi Menurut Emile Durkheim dan Henri Bergson.* Yogyakarta: Kanisius.
Semiawan, Conny R dkk. 1998. *Dimensi Kreatif dalam Filsafat Ilmu*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
Suriasumantri, Jujun S 1998. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
Zubair, Achmad Charris. 2002. *Dimensi Etik dan Asketik Ilmu Pengetahuan Manusia: Kajian Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: LESFI

3

CYBERETHICS: BLOGGING ETHICS BAGI KOMUNITAS CYBER

Dewi Puspasari

Abstract

Writing a blog is part of the urban lifestyle. The blog is an outgrowth of a personal website. The owners usually use their blogs to write about their activity, to sell, or to provide information to the public, similar to the personal website. The difference is, the blog is more interactive. The reader can comment on or criticise the blog articles in two directions. With the various providers of free blog sites such as Multiply, Wordpress, and Blogspot, everyone can easily and quickly create and publish their blogs. However, this convenience also invites the negative side. A blog can be owned by anyone. A reader can write negative comments about anything without feeling guilty and not realise that his comment can be read across the whole country.

In addition, millions of blog pages, mostly not well-managed, suffer from chaotic grammar, comments or opinions that lack a firm foundation, or cut-and-paste information without acknowledgment.

To reduce the growth of poor-quality blogs or control the blog content, it is important for blog owner and blog readers alike to have an understanding of the ethics of writing a blog. Several authors have highlighted the importance of an ethics of blogging. This is also necessary in Indonesia.
Keywords: blog, ethics, blogging ethics blog, comment, write

Pendahuluan

Menulis blog telah menjadi kebiasaan sebagian besar masyarakat perkotaan selain berkomunikasi melalui situs jaringan pertemanan seperti friendster dan facebook. Blog merupakan perkembangan dari website pribadi. Bedanya, blog lebih interaktif. Fiturnya memberikan fasilitas bagi pembacanya untuk berkomentar atau mengkritisi artikel yang ditulis pemilik blog secara dua arah. Hal ini berbeda dengan website pribadi pada beberapa tahun silam dimana tanya jawab hanya tersedia di buku tamu.

Blog hasil dari berkembangnya teknologi web 2.0 seperti halnya media sosial internet lainnya. Dengan adanya berbagai situs penyedia blog secara cuma-cuma seperti multiply, wordpress, blogspot, serta fitur blog di friendster dan facebok, setiap orang dengan mudah dan cepat dapat membuat dan mempublikasikan blog mereka. Tak heran apabila pertumbuhan blog di Indonesia sangat cepat. Hingga saat ini diperkirakan jumlah halaman blog telah mencapai 4,9 juta (data Mei 2011, Indonesia Social Media Landscape).

Namun, seperti sifat teknologi pada umumnya, kemudahan untuk memiliki blog memiliki dua sisi yang bertolak belakang, sisi positif dan sisi negatif. Kini, setiap murid SMP bahkan SD dapat belajar menulis sesuai minat mereka dengan menggunakan situs penyedia blog tanpa berbayar. Seorang pakar dengan mudah membagikan ilmunya dan pembaca dapat memberikan sanggahan atau mendukung persepsinya.

Sisi negatifnya, blog dapat dimiliki siapa saja tanpa adanya sistem saringan. Seorang pelajar dapat menuliskan komentar negatifnya tentang rekan-rekannya atau guru-gurunya tanpa merasa bersalah dan tidak menyadari bahwa semua caci makinya tersebut dapat dibaca semua kalangan di seluruh negara.

Kasus lain, remaja yang menginjak masa puber mencoba menarik perhatian teman-temannya dengan membuat catatan harian dengan foto-foto yang mencolok. Ia tidak peduli atau mungkin tidak sadar bahwa fo-

to minornya tersebut telah menjadi konsumsi publik apabila telah terpublikasi dalam blog. Selain itu, dari jutaan halaman blog tersebut, sebagian besar tidak terkelola dengan baik, memiliki tata bahasa yang amburadul, komentar atau opini yang tidak memiliki landasan yang kuat, atau informasi yang *cut-paste* tanpa mencantumkan sumbernya.

Lantas, perlukah etika disusun untuk menertibkan tindakan pemilik blog (*blogger*)? Jika ada, apakah batasan etika dalam dunia *blogging*? Hal tersebut akan dibahas dalam bab berikutnya dengan urutan penulisan mulai dari definisi dan tipe-tipe etika, *cyber ethic*, definisi tentang web 2.0, dan ditutup dengan etika dalam menulis blog, studi kasus, serta kesimpulan

Etika

Kita sering mendengar atau membaca komentar seseorang mengenai kepribadian koruptor, "Perilakunya tidak etis" atau seorang jurnalis yang memanipulasi berita, ia dikeluarkan dari surat kabar yang memperkerjakannya dengan alasan "Ia telah melanggar kode etis jurnalistik." Apakah sebenarnya yang dimaksud perilaku etis tersebut? Perilaku etis ialah tindakan yang menjunjung tinggi etika. Etika berasal dari bahasa Yunani "ethikos" yang berarti timbul dari kebiasaan (/id.wikipedia.org/wiki/etika diakses pada 5 Juli 2011). Etika atau yang umum disebut moral merupakan studi, cabang dari ilmu filsafat, yang mempelajari nilai dan tindakan manusia mengenai benar dan salah, serta tanggung jawab.

Ada beragam etika, di antaranya etika umum (*common ethics*), etika pribadi (*personal*), dan profesi (*proffesional*). Etika umum (*common ethic*) merupakan seperangkat keyakinan moral yang dianut oleh hampir semua orang. Seperti salah jika membunuh, berbohong, berbuat curang atau mencuri, melanggar janji, dan lain sebagainya (Ibid). Karakter etika umum yaitu disusun untuk melindungi individu dari berbagai tipe pelanggaran atau kejahatan yang dilakukan orang lain (Rabins, 2009). Eti-

ka umum memiliki pandangan positif dan negatif. Sifat positif dari etika umum misalnya melindungi lingkungan alam, membantu sesama, dan menyebarkan kebahagiaan ke orang sekitar. Pandangan yang kedua seperti yang telah disebutkan di atas, yaitu melindungi dari berbagai tipe kejahatan.

Selain memproteksi seseorang berbuat jahat dan mendorong berbuat kebajikan, etika umum juga membantu kita menilai tindakan dan tujuan/niat seseorang, apakah tindakannya menyalahi hukum dan bermaksud jahat atau bisa jadi ia tidak sengaja melanggar hukum. Misal, seseorang menabrak anjing. Ia jelas salah. Namun, bisa jadi ia bukan pembunuh. Sebab, ia menabrak hewan tersebut karena tidak sengaja dan tidak berniat membunuh. Tipe etika selanjutnya yakni etika pribadi (*personal ethics*). Berdasarkan definisinya, etika pribadi merupakan seperangkat keyakinan moral yang dipegang teguh oleh seseorang (Ibid).

Etika pribadi kerap dipandang sama dengan etika umum oleh sebagian besar masyarakat, padahal tidak persis sama. Khususnya, jika etika umum tersebut penafsirannya kurang jelas atau dalam masa perubahan. Sedangkan etika profesi merupakan seperangkat standar yang digunakan para profesional ketika mereka menjalankan tugasnya (profesinya) (Ibid). Setiap profesi memiliki etika masing-masing yang hanya berlaku dalam bidang tesebut, seperti etika dalam ilmu kedokteran, hukum, jurnalis, farmasi, dan sebagainya.

Karakteristik dari etika profesi yaitu terformalisasi dalam bentuk seperangkat aturan yang disepakati, misal kode etik jurnalistik yang disusun Persatuan Wartawan Indonesia (PWI). Ciri kedua yakni fokus pada permasalahan penting terkait dengan profesinya. Untuk bidang *computer engineering* atau *cyb*er, kode etik meliputi kerahasiaan pribadi (*privacy*), hak intelektual, hak cipta (*copyrights*), dan hak paten (***www.pangaro.com/wiki/cyberethics*** diakses pada 5 Juli 2011.

Ciri yang ketiga, etika profesi dianggap lebih tinggi tingkatannya daripada etika pribadi. Misal, ketika seorang pasien memasuki ruang pe-

meriksaan dokter, ia berasumsi riwayat kesehatannya terjamin kerahasiaanya, meskipun ia tidak mengetahui pribadi dokter tersebut. Apabila terjadi konflik antara etika profesi dan etika pribadi maka yang dipandang benar oleh umum adalah etika profesi. Seperti kasus apoteker yang menolak memberikan resep pil kontrasepsi bagi perempuan yang belum menikah. Ia menolak karena beranggapan melakukan perbuatan suami istri sebelum menikah adalah salah. Namun, beberapa profesional melakukan tindakan pengecualian atas ciri ketiga ini. Seseorang boleh menolak dan merekomendasikan rekannya yang bersedia jika ia mengalami konflik kepentingan (Rabins, 2009).

Seperti contoh di atas, si apoteker harus merekomendasikan apoteker lain yang sekiranya bersedia untuk memberikan pil kontrasepsi tersebut. Serupa dengan etika pribadi dan etika umum, etika profesi juga memiliki sisi negatif dan positif. Sisi negatif berupa larangan untuk melakukan tindakan buruk, sedangkan sisi positif berupaya untuk meningkatkan kualitas hidup dan membantu lingkungan sekitar,

Cyberethics

Istilah *cyber* digunakan kali pertama oleh Norbert Wiener pada tahun 1947, merujuk pada bahasa Yunani yang berarti "*the art of steering*" atau seni untuk mengendalikan **(***www.pangaro.com/published/cyber-macmillan.html* diakses pada 4 Juli 2011). Wiener menggunakan istilah *cybernethics* untuk menyebut bidang ilmu yang menyentuh disiplin ilmu yang telah ada, seperti matematika, biologi, antropologi, psikologi, teknik elektro, dan neurofisiologi (*plato.stanford.edu/entries/ethics-computer/* diakses pada 5 Juli 2011). Diharapkan bidang ilmu ini dapat mendorong adanya interaksi yang kaya akan tujuan, prediksi, tindakan, umpan balik, dan respon dalam sistem dari segala jenis disiplin ilmu yang telah ada.

Ilmuwan berikutnya yang menggunakan istilah *cyber* adalah William Gibson dengan *cyberspace* pada tahun 1982, mengacu pada sistem yang

kompleks, representasi grafis dari data yang dihasilkan setiap komputer (*www.pangaro.com/published/cyber-macmillan.html* diakses pada 4 Juli 2011). Istilah ini lambat laun mengacu pada *world wide web* atau internet. Dari definisi tersebut di atas, maka *cyberethics* adalah sistem nilai yang digunakan oleh komunitas pengguna internet.

Etika penting digunakan dalam *cyberspace* karena pengguna internet adalah seluruh dunia, yang memiliki budaya yang beragam. Internet juga tidak menuntut seseorang untuk menggunakan identitas asli alias anonim ((Guitton, 2011). Setiap pengguna bisa menggunakan nama lain atau bisa jadi nama seseorang atau organisasi digunakan oleh pihak lain dengan maksud buruk. Di sisi lain, beberapa pengguna membiarkan informasi pribadinya terpublikasi dalam *cyberspace* tanpa proteksi. Padahal, informasi sensitif ini dapat digunakan oleh pihak lain untuk berbuat tidak etis.

Pada tahun 1989, Internet Architecture Board mendefinisikan aktivitas dalam dunia maya yang dikategorikan sebagai tidak etis [20]. Tindakan tidak etis tersebut apabila melakukan hal-hal sebagai berikut: (1) berupaya mencari akses yang tidak dibenarkan terhadap sumberdaya internet; (2) mengganggu tujuan penggunaan dari internet itu sendiri; (3) menyia-nyiakan sumberdaya baik orang, kapasitas maupun komputer melalui kegiatan seperti tersebut di atas; (4) menghancurkan integrasi dari informasi yang berbasis komputer; (5) mengganggu privasi pengguna.

Sementara Departemen Kesehatan, Pendidikan dan Kesejahteraan di Amerika Serikat meluncurkan The Code of Fair Information Practices pada tahun 1973 (Ibid). Kode etik ini didasarkan pada lima prinsip yang menekankan persyaratan-persyaratan yang harus dipenuhi oleh sebuah sistem yang mencatat atau merekam data pelanggan. Lima prinsip tersebut adalah: (1) tidak boleh ada sistem penyimpanan/perekaman data yang bersifat rahasia; (2) seseorang harus dapat mengetahui data apa saja mengenai dirinya yang direkam dan untuk apa data tersebut di-

pergunakan; (3) harus ada mekanisme bagi seseorang untuk mencegah informasi atau data dirinya yang dulunya direkam untuk suatu tujuan digunakan untuk tujuan lain atau diserahkan kepada pihak lain tanpa seijinnya; (4) harus ada mekanisme bagi seseorang untuk mengoreksi atau mengubah rekaman data atau informasi mengenai dirinya; (5) setiap organisasi yang menciptakan, memelihara, menggunakan atau menyebarkan rekaman data seseorang harus dapat menjamin reliabilitas data untuk tujuan-tujuan yang sebenarnya dan harus dapat mencegah terjadinya penyalahgunaan data.

Computer Ethics Institute, organisasi nirlaba yang bertujuan memajukan teknologi, pada tahun 1991 juga mempublikasikan kode etik berupa Ten Commandments of Computer Ethics (Ibid; Northcutt, 2004). Sepuluh kode etik penggunaan komputer yakni: (1) tidak boleh menggunakan komputer untuk tujuan menyakiti orang; (2) tidak boleh mengintervensi pekerjaan orang lain.; (3) tidak boleh mengintip file orang lain di dalam komputer; (4) tidak boleh menggunakan komputer untuk tujuan mencuri; (5) tidak boleh menggunakan komputer sebagai sarana persaksian palsu; (6) tidak boleh menggunakan *software* aplikasi bajakan; (7) tidak boleh menggunakan komputer orang lain tanpa seijin atau tanpa kompensasi kepada pemiliknya; (8) tidak boleh mengakui hasil karya intelektual orang lain sebagai karyanya sendiri; (9) harus memikirkan terlebih dahulu konsekuensi/dampak sosial dari programme yang dirancang atau sistem yang sedang didesain; (10) harus selalu menggunakan komputer dengan cara-cara yang menghasilkan penghargaan dari sesama individu.

Teknologi Web 2.0

Adanya teknologi web 2.0 mengubah metode organisasi dalam menjangkau klien atau mencapai visi misi organisasi tersebut. Juga mengubah cara seseorang berinteraksi dengan lingkungan di sekitarnya, termasuk bagaimana ia mencitrakan diri. Aplikasi berbasis dekstop mulai

ditinggalkan, berganti dengan aplikasi berbasis web. Manfaatnya, aplikasi dapat digunakan di sembarang lokasi dan pada waktu kapanpun. Instalasi aplikasi juga semakin sedikit dilakukan sehingga pihak TI dapat mengalokasikan waktunya ke permasalahan yang lebih penting.

Sementara itu komunikasi mengalami pergeseran. Makin banyak orang berkomunikasi melalui media sosial internet, seperti facebook, blog, yahoo messenger, dan twitter. Alasannya, murah, mudah, dan cepat. Di media sosial internet ini orang bisa berpendapat, memberitakan sesuatu, atau bercerita tentang kondisinya. Karena sifatnya yang terhubung dengan sesama pengguna atau pembaca, maka media sosial internet lazim disebut situs jaringan sosial (*social networking website)*

Web 2.0 merupakan istilah yang dipopulerkan oleh O'Reilly Media pada tahun 2003. "Web 2.0 sebuah revolusi bisnis di dalam industri komputer yang terjadi akibat pergerakan ke internet sebagai *platform*, dan suatu usaha untuk mengerti aturan-aturan agar sukses di *platform* tersebut…" (http//id.wikipedia.org.wiki/Web_2.0 diakses pada 10 Mei 2011).

Teknologi web 2.0 mengacu pada cara pengembang sistem dalam menggunakan *platform* web, mulai dari maraknya aplikasi berbasis web, situs jaringan sosial, dan wiki, dimana menekankan pada konsep berbagi dan kolaborasi secara online antarpengguna. Prinsip-prinsipnya di antaranya *platform* berbasis web; data sebagai pengendali utama; adanya partisipasi dari pengguna; pengembangan system secara terdistribusi dan independen (*open source*), serta mudah digunakan dan diadopsi oleh pengguna (Ibid; *www.gayahidudigital.com/2006/02/18/web-20-1* diakses pada 10 Mei 2011).

Di antara berbagai jenis aplikasi yang menerapkan web 2.0, situs jaringan sosial yang dikenal oleh semua kalangan, baik kalangan TI maupun kalangan nonTI (publik). Situs jaringan sosial adalah interaksi antarpengguna yang berdiskusi tentang minat yang sama atau memiliki keterkaitan, seperti asal sekolah yang sama, dengan menggunakan media internet.

Website jaringan sosial ini terbagi menjadi dua kategori, *communal setting* dan *one to one communication* (*cyberjournalis.net/news/000215.php* diakses pada 2011). *Communal setting* seperti komentar artikel dalam blog, posting tanggapan di facebook atau *up date* kontak melalui LinkedIn. Sedangkan yang dikategorikan *one to one communication* apabila visitor mengirim pesan pribadi ke pemilik blog (blogger) atau twitter secara langsung, seperti halnya mengirim email (Wilson, 2011).

Wiki merupakan aplikasi selain situs jaringan sosial yang juga banyak digunakan terutama kalangan akademis. Wiki diciptakan Ward Cunningham. [22] Ia menggambarkan wiki sebagai “basis data terhubung paling sederhana yang memiliki peluang untuk bekerja” (**en.wikipedia.org/wiki/Wiki** diakses pada 7 Juli 2011). Istilah wiki berasal dari bahasa Hawaii yang berarti cepat. Dengan menggunakan Wiki, murid dapat mengetahui makna suatu istilah secara cepat. Dan sejak adanya Wiki, informasi di internet semakin berlimpah. Hal ini disebabkan Wiki mengijinkan penggunanya untuk mengedit dan menambah isi situs tersebut (Wagner dalam *www.cue.org* diakses pada 10 Mei 2011).

Teknologi Blog

Blog kependekan dari *web log.* secara harfiah berarti catatan dalam web (Handbook, 2005).. Situs ini merupakan salah satu bentuk situs jaringan sosial dengan karakteristik isinya berupa artikel-artikel. Sedangkan penulis blog terkenal di Amerika, Andrew Sullivan dalam (Kercher, n.y) mendefinisikan blog sebagai sebuah catatan tentang pemikiran yang dituangkan dalam tulisan dan dipublikasikan dalam *world wide web* sebagai ekspresi spontan dari pemikiran secara instant.

Web log atau yang lebih populer dengan blog diluncurkan kali pertama oleh situs blogger. Seiring kesuksesannya dengan memiliki banyak pengguna, semakin banyak *tool* dan situs yang membantu proses

setting dan *publishing* secara cuma-cuma, seperti wordpress, multiply, dan blogspot. Jenis blog disesuaikan dengan isi artikelnya. Ada yang berupa blog pribadi, yang menceritakan catatan harian aktivitas si pemilik (*blogger);* blog iklan untuk kepentingan publikasi sebuah produk; blog politik untuk menyebarkan visi misi dan programme kegiatan sebuah partai politik; blog pendidikan untuk berbagi ilmu pengetahuan; dan masih banyak lagi yang lain. blog-blog tersebut umumnya bersifat interaktif, dimana pembaca dapat berinteraksi dengan pemilik blog. Namun, ada beberapa di antaranya yang bersifat tertutup atau bersifat satu arah.

Menulis blog merupakan keasyikan tersendiri bagi sebagian besar orang. Mereka akan senang apabila pengunjung blog mereka terus bertambah dan komentar-komentar terus mengalir. Bagian pemasaran sebuah perusahaan juga menjadikan blog sebagai salah satu kunci untuk mendekatkan diri kepada masyarakat, mengetahui pendapat publik tentang sebuah produk atau memberikan keterangan tambahan dan menindaklanjuti jika ada calon konsumen.

Dari sisi pembaca, membaca dan mengomentari isi artikel suatu blog umumnya digunakan untuk menggali sebuah informasi yang tidak ditemukan dalam website. Misalnya, mencari informasi tentang cara menuju suatu daerah wisata dengan biaya minim. Pembaca dapat menanyakan lebih detil seperti tarif sewa kapal nelayan, jam keberangkatan kapal feri, serta tempat membeli oleh-oleh yang terlengkap dan murah. Seperti halnya *cyberethics*, blog juga perlu memiliki sistem nilai agar tidak ada pihak yang merasa dirugikan. Sebaliknya, dengan adanya etika menulis dan mengkomentari blog akan mendorong *blogger* menyediakan informasi yang bermanfaat bagi komunitas *cyber*.

Pada tahun 2003 telah diusulkan blog ethics oleh Jonathan Dube, pendiri Cyberjournalist.net. Ia memodifikasi Society of Professional Journalists Code of Ethics sehingga condong ke kode jurnalistik. Di antaranya Ada tiga hal yaitu jujur dan adil, menghindari kerugian, dan

akuntabel. Jujur dan adil misalnya tidak pernah melakukan tindakan plagiat, judul, foto, dan isi tidak bias, serta informasi akurat. Mengurangi atau menghindari kerugian/bahaya seperti lebih berhati-hati ketika menggunakan wawancara atau foto-foto mereka yang terkena dampak tragedi. Akuntabel misalnya mengakui jika ada kesalahan dan memberikan ralat (*cyberjournalis.net/news/000215.php* diakses pada 2011).

Kuhn juga memberikan tambahan untuk usulan blogging ethics, yaitu Mendorong proses interaktif (misal memposting artikel baru secara reguler), kebebasan berekspresi (misal mengijinkan dan mendorong pengunjung untuk berkomentar), berjuang untuk kebenaran/akuntabel, bersikap transparan(menyebutkan nama sebagai penulis artikel), dan mendorong elemen manusia dalam melakukan blog (misal membangun hubungan dengan memberikan e-mail dan komentar secara reguler (Kuhn, 2007).

Sementara penulis mencoba mengadopis c*yberethics* untuk *blogging ethics*, di antaranya: (1) berupaya mencari akses yang tidak dibenarkan terhadap sumberdaya internet. Misalnya mencoba masuk atau menerobos halaman administrasi suatu blog tanpa ijin pemiliknya dengan tujuan untuk mengubah isi artikel atau wajah keseluruhan blog tersebut; (2) menghancurkan integrasi dari informasi yang berbasis komputer. Misalnya dengan meng-*hack* blog tersebut dan mengganti isinya dengan informasi negatif; (3) mengganggu privasi pengguna. Misal, menggunakan data pribadi pemilik blog untuk kepentingan bisnis atau maksud jahat; (4) tidak menggunakan nama orang/organisasi yang bukan dirinya untuk memberikan komentar negatif terhadap sebuah artikel blog. Misalnya menggunakan nama tokoh populer untuk menjelek-jelekkan sebuah blog demi menjatuhkan nama baik tokoh tersebut; (5) menggunakan bahasa yang santun dalam berkomentar. Meskipun internet adalah bukan sesuatu yang benar-benar nyata. Namun, reputasi seseorang dalam *cyber* akan berpengaruh terhadap tindakan nyatanya. Seseorang yang sering berkomentar kasar atau negatif dalam dunia blog lama-kelamaan akan

mendapatkan sanksi sosial, berupa dikucilkan dari komunitas blog; (6) hal di atas lebih menitikberatkan bagi pembaca blog.

Sementara bagi pemilik blog, kode etik yang perlu diperhatikan yakni: (1) menggunakan bahasa yang baik dan benar serta santun dalam mem-*posting* sebuah artikel. Sekarang cukup banyak blog yang dikemas dalam bahasa gaul dan hal ini dimaklumi bagi blog yang sasarannya para remaja. Namun, untuk blog yang sasarannya masyarakat umum, disarankan menggunakan bahasa santun untuk memberikan penghargaan kepada dirinya sendiri serta penghargaan kepada para pembaca; (2) tidak memasukkan kata kunci yang tidak sesuai dengan isi artikel. Sering kita mendapatkan blog yang sesuai dengan kata kunci pencarian namun isinya berupa iklan atau blog pornografi yang tidak sesuai dengan hasil yang kita harapkan; (3) tidak boleh ada artikel yang bersifat rahasia. Misalnya menyebarluaskan rahasia perusahaan dalam sebuah artkel blog. Anda harus sadar dengan konsekuensi yang Anda terima jika melakukan hal tersebut, seperti dipecat atau dimejahijaukan; (4) tidak mem-*posting* artikel yang bersifat bias (Wagner dalam *www.cue.org* diakses pada 10 Mei 2004). Meskipun tidak ada editor seperti artkel media cetak/online, Anda harus memberikan informasi yang benar dan tidak berat sebelah seperti yang dipersyaratkan dalam kode etik jurnalistik; (6) tidak boleh mengakui hasil karya intelektual orang lain sebagai karyanya sendiri. Misalnya mempublikasi sebuah artikel tanpa mencantumkan sumber pustaka. Blog seperti halnya artikel dalam media cetak/online, harus mencantumkan sumber pustaka jika melakukan *cut-paste*, atau menyitir tulisan seseorang. Blogger perlu memeriksa apakah tidak ada daftar pustaka yang terlewat dan memastikan tidak adanya pelanggaran (Ibid; Northcutt, 2004); (7) harus memikirkan terlebih dahulu konsekuensi/dampak sosial dari programme yang dirancang atau sistem yang sedang didesain. Misalnya mem-*posting* artikel yang bersifat SARA (suku, agama, ras, dan antargolongan) atau bersifat pornografi, sehigga meresahkan masyarakat; (8) harus selalu menggunakan komputer dengan ca-

ra-cara yang menghasilkan penghargaan dari sesama individu. Misalnya, memberikan informasi berupa hasil penelitian atau tips-tips yang berguna bagi pembaca; (9) melaksanakan profesi dengan benar. Seperti poin nomor tiga, perusahaan umumnya memberikan batasan bagi pegawainya dalam melakukan kegiatan melalui media sosial internet. Menjelek-jelekkan perusahaan tempat ia bekerja dalam blog pribadi bisa dikenakan sanksi berupa pemecatan, atau yang lebih parah, yaitu dimejahijaukan (Valentine, 2010: 87-108). Demikian pula, jika memberikan informasi fiktif dalam blog perusahaan jika Anda memiliki wewenang sebagai admin dalam blog tersebut. Apabila Anda bekerja di ranah hukum, seperti pengacara atau hakim, memposting pendapat Anda tentang sebuah kasus yang belum selesai juga dilarang (Ellis, 2010). Demikian pula menanggapi komentar calon klien dalam blog Anda. Anda harus berhati-hati agar komentar atau saran Anda terhadap calon klien tidak dapat dibaca oleh pihak lain; (10) memberikan koreksi jika ada kesalahan. Ralat ini bisa dimuat di artikel terbaru atau ditambahkan dalam artikel yang diralat sebagai catatan. Pernyataan yang diralat diberikan penanda sehingga pembaca dapat mengetahui letak kesalahannya.

Studi Kasus Pelanggaran Blogging Ethics

Salah satu kasus yang terkenal di Amerika yaitu kasus plagiarisme dalam sebuah blog dan kasus pemutusan hubungan kerja karena si pegawai memiliki blog pribadi. Kasus plagiarisme ini dialami oleh Sean-Paul Kelly, blogger dari Texas. Ia melakukan kesalahan dengan mencantumkan artikel tentang perang Irak dari Stratfor, sebuah perusahaan intelligence, tanpa mencantumkan sumbernya (Webb, 2003).

Contoh kasus terkenal dari pemutushubungan kerja dialami oleh Ellen Simonetti, pegawai Delta Air Lines. Dia di-PHK karena mempublikasikan fotonya dengan mengenakan seragam dengan pose yang mencolok. Ia memberikan tajuk fotonya “Queen of the Skies”. Google juga mem-PHK pegawainya, Mark Jen, yang memposting informasi ten-

tang perusahaannya dalam blog pribadinya (Hansen, 2005) yang disitir (Kercher, n.y).

Berdasarkan Media Law Resource Center in New York, sejak aktivitas blog menjadi _tanfor pada tahun 2004, sudah ada 159 blogger yang menjadi korban tindak kejahatan dengan nilai kerugian sebesar $18.5juta (Yusuf, 2008) yang disitir. Sejak tahun 2003, 64 blogger juga ditangkap di China, Mesir, dan Iran karena mengkritisi pemerintah atas pelanggaran hak asasi manusia, sperti yang dilaporkan University of Washington dalam The World Information Access Report (Yusuf, 2008) yang disitir (Kercher, n.y).

Di Indonesia sendiri belum ada kasus yang sampai ramai diperbincangkan. Meskipun, kita sebagai pengguna intenet sering dikecewakan oleh blog yang menipu dari kata kunci, mendapatkan tanggapan kasar dan serangan spam atau mengetahui artikel kita digunakan dalam blog lain tanpa seijin kita. Namun, hal ini menjadi pekerjaan rumah pemerintah, khusunya departemen teknologi informasi dan telematika untuk mulai memikirkan seperangkat standar etika untuk komunitas blog dan media sosial internet lainnya. Kode etik ini bisa mengadopsi kode etik *cyber* atau usulan *blogging ethics* yang disebutkan pada bab sebelumnya.

Penutup

Blogging telah menjadi salah satu gaya hidup masyarakat perkotaan. Setiap pemilik blog dapat mem-*posting* artikel tanpa adanya editor. Seperti halnya teknologi lainnya, blog memiliki sisi positif dan negatif. Ada beragam kasus yang terjadi di berbagai negara sehingga mendorong pemerintah setempat untuk mulai menyusun kode etik terkait dengan aktivitas blogging. Meskipun di Indonesia belum ada kasus yang serius, perlu adanya niat dari pemerintah untuk mulai menyusun kode etik di media sosial internet, khususnya terkait dalam aktivitas blogging. Kode etik ini berlaku bagi semua anggota komunitas *blogging*, baik pemilik blog, maupun para pembaca.

Daftar Pustaka

Carter, Adrienne E n.y. "Blogger Beware: Ethical Considerations For Legal Blogs." *Richmond Journal of Law & Technology*, Vol. XIV, Issue 2.

Ellis, Jennifer. 2011. Attorney Internet Use: Ethics, Social Media and Web-Based Research jlellis.net

Handbook for Bloggers and Cyber Dissidents. 2005. *What's a Blog. Reporters without borders.*

plato.stanford.edu

www.gayahidupdigital.com

www.pangaro.com

en.wikipedia.org

Indonesia Social Media Landscape. 2010. *SalingSilang.com*.

Kuhn, Martin. 2007. "Interactivity and Prioritizing the Human: A Code of Blogging." *Ethics.Journal of Mass Media Ethics*, 22, 1, 18-36.

Northcutt, Stephen. 2004. *IT Ethics Handbook. Right and Wrong for IT Professionals*. New York: Syngress.

Rabins, Michael J 2009. *Engineering Ethics. Wadsworth Cengage Learning*.

Valentine, Sean. 2010. "Exploring The Ethicality of Firing Employees Who Blog. Human Resource Management", Januari/February. *Wiley Periodicals Inc.,* Vol. 49, No. 1, 87-108

Wagner, Mark. "Ethical Use of the Read/Write Web." *www.cue.org*

Wilson, Randy. 2001. Social Networking and Legal Ethics: How Do They Coexist? In *cccba.org/attorney/pdf/ssmcle-wilson-2011-04.pdf*

4

BUSINESS ETHICS DILEMMA: MENENTUKAN KEBIJAKAN "HADIAH DAN HIBURAN" DI INDONESIA

Kemas Fachruddin

Abstract

Gifts and entertainment are a part of business ethics where policy needs to be set by the company. Offering gifts and entertainment can lead to corrupt practices and if not properly regulated can damage the credibility of the company; therefore specific rules are needed, apart from the general rules of business ethics.

Provisions must be clear and easy to understand, so as not to give rise to multiple interpretations. The definitions of gifts and entertainment should be made as clear as possible, including the principles of giving and receiving gifts.

Pendahuluan

Pada umumnya aturan yang ada di dalam "Etika Bisnis" yang dibuat oleh Perusahaan hanya memuat hal-hal yang bersifat umum. Jika ada hal-hal yang perlu diatur secara khusus, maka perusahaan perlu membuat aturan tambahan yang menjelaskan hal-hal umum tersebut agar tidak terjadi kesalahpahaman ataupun multi tafsir dari pasal-pasal yang ada di dalamnya. "Etika Bisnis yang baik, seharusnya memuat aturan secara sederhana, mudah dimengerti dan tidak bersifat multi tafsir dan bersifat operasional, karena aturan tersebut diperuntukkan untuk semua karya-

wan pada semua tingkatan yang ada di dalam perusahaan dengan ragam kualifikasi yang berbeda. Banyaknya aturan di dalam Etika Bisnis yang bersifat multi tafsir dan samar-samar menyebabkan "Etika Bisnis" menjadi tidak effektif dan pada akhirnya hanya akan menjadi slogan perusahaan.

Salah satu topik yang ada dalam Etika Bisnis adalah aturan mengenai "Hadiah and Hiburan" [Gift and Entertainment]. Kebijakan perusahaan mengenai "Hadiah dan Hiburan" merupakan salah satu aturan yang penting dalam melengkapi kebijakan perusahaan dalam menjalankan Etika Bisnis. Pada perusahaan multi nasional terutama perusahaan yang berbasis di Amerika aturan ini disebut "Gift and Entertainment " Policy. Aturan yang ada didalamnya dibuat untuk mengatur prilaku individu terhadap kebijakan perusahaan di dalam memberi dan menerima "Hadiah dan Hiburan".

Memberi dan saling bertukar hadiah sangat dianjurkan karena hal ini dapat mempererat tali persaudaraan,apalagi hadiah tersebut diberikan dengan niat yang ikhlas. Dalam kontek bisnis "Hadiah dan Hiburan" merupakan salah satu sarana bagi perusahaan dalam membangun hubungan bisnis, misalnya "Hadiah dan Hiburan" yang dilakukan dalam hubungan memperkenalkan produk baru, promosi ataupun membangun hubungan bisnis terhadap pelanggan, mitra kerja, pemasok, termasuk lembaga pemerintah. Namun demikian, kebijakan ini perlu diatur dengan tepat dan benar karena "Hadiah dan Hiburan" yang diberikan dapat berpotensi menjadi suap yang pada gilirannya akan menghancurkan kredibilitas perusahaan.

Pengertian dan Definisi

Sebelum perusahaan membuat suatu kebijakan mengenai "Hadiah dan Hiburan", maka perlu dibuat pengertian dan definisi yang jelas mengenai kata "Hadiah" dan "Hiburan". Pada umumnya kedua kata ini dipahami sebagai satu kesatuan yang memiliki suatu tujuan yang sama,

dan bahkan pengertiannya sering ditukar balikkan. Pada kenyataannya "Hadiah dan Hiburan" memiliki pengertian dan tujuan yang berbeda. "Hadiah" secara bahasa adalah sesuatu yang kita berikan kepada orang lain. Menurut kamus "Essential Dictionary" [Collin Cobuild] hadiah adalah sesuatu yang diberikan kepada seseorang sebagai pemberian, misalnya hadiah ulang tahun, memberikan kepada seseorang dalam bentuk buku. Menurut Ahmad Ath-Thawil, "Hadiah" yang disyariatkan adalah memberikan sesuatu kepada seseorang untuk menjalin tali persahabatan dan mengharapkan pahala tanpa adanya tuntutan dan syarat. Jadi syarat hadiah adalah, dia harus bebas dari adanya maksud tertentu dan tidak ada syarat yang harus dibalas sebagai imbalan dari pemberian tersebut.

Dari definisi yang sudah dijelaskan, maka kita dapat membuat pengertian hadiah dalam aktivitas bisnis. "Hadiah" adalah suatu pemberian sebagai tanda persahabatan atau penghargaan baik berupa barang, dana atau setara dengan nilai uang, potongan harga, oleh-oleh atau jasa lainnya. "Hadiah" harus diberikan tanpa mengharapkan sesuatu, menerima keuntungan atau keharusan untuk mendapatkan imbalan. Jika perusahaan memberikan hadiah dalam bentuk barang, maka sebaiknya diberikan logo perusahaan atau pesan-pesan yang dimaksudkan sebagai media untuk promosi perusahaan.

"Hiburan" adalah sesuatu yang diterima atau diberikan dalam rangka membangun hubungan bisnis atau mempererat hubungan bisnis, yang dapat berupa sponsor kegiatan sosial, kegiatan olahraga, tiket dan akomodasi dimana pihak pemberi hiburan hadir dalam kegiatan tersebut. Jika pihak pemberi tidak hadir, maka hiburan dimasukkan dalam pengertian "Hadiah". Jadi kehadiran menjadi penting dalam membedakan "Hadiah" dan "Hiburan." Jadi yang membedakan hadiah dan suap adalah ekpektasi keuntungan atau harapan untuk mempengaruhi. Markula Centre for Applied Ethics memberikan definisi: "A gift is

something of value given without the expectation of return and bribe is the same thing given in the hope of influence or benefit."

Prinsip dari Hadiah dan Hiburan

Bertitik tolak dari pengertian "Hadiah dan Hiburan" seperti yang dijelaskan, maka kita harus membuat perlakuan yang berbeda dalam menerima dan memberi "Hadiah dan Hiburan" tersebut. Berikut ini adalah beberapa prinsip dalam memberi dan menerima "Hadiah dan Hiburan"

Prinsip Dalam Menerima dan Memberi Hadiah

Tidak ada ketentuan yang baku bagaimana dan berapa nilai nominal yang dapat dikatakan sebagai "kepantasan" dalam menerima dan memberi hadiah kepada individu maupun suatu organisasi. Tetapi perusahaan harus membuat suatu batasan yang bersifat normatif dan memberikan nilai nominal dengan menggunakan satuan unit moneter agar karyawan dapat menentukan kelayakan dari suatu Hadiah.

Ada beberapa prinsip yang harus diperhatikan dalam menerima hadiah: (1) perusahaan harus memberikan suatu nilai nominal tertentu berapa nilai satuan moneter yang masih dapat diterima misalnya Rp 100.000; (2) hadiah tidak dalam bentuk uang tunai atau setara dengan uang tunai misalnya cek, surat berharga, voucher belanja; (3) tujuan pemberian hadiah harus dipastikan tidak merupakan suap. artinya "Hadiah" tersebut tidak diberikan oleh si pemberi dengan maksud untuk mendapatkan sesuatu dari penerima baik langsung maupun tidak langsung; (4) tidak diberikan secara sembunyi, artinya penerima harus dapat membuktikan secara transparan bahwa pemberian tidak bersifat menyuap dan dicatat dalam buku registrasi khusus; (5) tidak diberikan kepada oleh satu individu ataupun suatu organisasi yang sama secara secara terus menerus di luar batas kewajaran

Prinsip dalam memberikan hadiah yaitu (1) tidak memberikan hadiah dalam bentuk uang tunai atau setara dengan uang tunai, kecuali yang diperbolehkan oleh perusahaan, seperti pemberian bantuan bea-siswa, hadiah karena promosi produk perusahaan; (2) harus dipastikan bahwa memberi hadiah bukan atas nama pribadi dan mendapat persetujuan pimpinan perusahaan. Harus diusahakan untuk mendapatkan persetujuan paling tidak tiga pimpinan perusahaan dengan maksud agar karyawan tidak dengan mudah memberikan hadiah. Birokrasi yang terlalu sederhana dalam memberikan hadiah akan membuat peluang suap; (3) harus diperhatikan, jika memberi hadiah kepada pihak lain, dimana kita mengetahui bahwa pihak /organisasi tersebut memiliki kebijakan yang melarang menerima hadiah. Misalnya perusahaan sudah mengerti bahwa memberikan kepada pegawai pemerintah adalah perbuatan melanggar hukum, maka perusahaan harus memberikan perhatian khusus jika ingin memberikan hadiah; (4) tidak memberikan hadiah yang dapat dianggap sebagai suap dalam rangka mencari keuntungan perusahaan yang bersifat melawan hukum. Terutama jika hadiah tersebut dikaitkan dengan suatu pekerjaan yang akan dilakukan; (5) harus bersifat transparan dan dicatat dalam buku register perusahaan. Perusahaan harus menyediakan register atau yang disebut catatan mengenai hadiah yang berisi kepada siapa hadiah diberikan, apa jenis hadiahnya dan kapan diberikan.

Prinsip dalam Menerima dan Memberi "Hiburan"

Karena "Hadiah dan Hiburan" memiliki kemiripan, maka dalam membuat aturan Etika Bisnis perlu diperhatikan beberapa prinsip dasar sebagai berikut: (1) harus diperhatikan hiburan yang diterima ataupun diberikan tidak bersifat berlebih-lebihan. Artinya hiburan tersebut harus berada dalam batas kewajaran, misalnya acara makan malam bersama ataupun acara peresmian suatu proyek; (2) tidak dianggap sebagai suap dalam rangka untuk mendapatkan sesuatu atau mendapatkan keuntungan yang bersifat melawan ketentuan hukum, misalnya memberikan tiket

perjalanan ke suatu tempat pembuatan suatu produk dimana pihak yang diundang adalah orang yang akan menyetujui produk tersebut; (3) harus diperhatikan, jika memberi hiburan kepada pihak lain, dimana kita mengetahui bahwa pihak /organisasi tersebut memiliki kebijakan yang melarang menerima “Hiburan”, misalnya suatu perusahaan yang sudah kita ketahui memiliki kebijakan dimana semua karyawannya tidak diperkenankan menerima hiburan, maka kita tidak boleh melibatkan perusahaan tersebut; (4) tidak bersifat terus menerus. Dalam hal ini perusahaan harus memberikan batasan , misalnya satu atau dua kali dalam setahun; (5) tidak menerima ataupun memberikan hiburan yang melanggar norma-norma susila; (6) harus bersifat transparan, artinya setiap menerima dan memberi “Hiburan harus dicatat dalam registrasi Perusahaan.

“Hadiah dan Hiburan” Untuk Pegawai Pemerintah

Pada umumnya setiap negara memiliki aturan yang berbeda dalam melihat kepantasan suatu “Hadiah dan Hiburan” yang diberikan kepada pegawai pemerintah. Tetapi pada umumnya peraturan tersebut lebih ketat dibandingkan dengan aturan yang ada pada perusahaan. Perusahaan dalam hal ini adalah suatu usaha berbadan hukum dimana mayoritas sahamnya bukan dimiliki oleh pemerintah. Memberikan “Hadiah” ataupun “Hiburan” kepada pegawai pemerintah adalah kebijakan perusahaan yang berpotensi melakukan pelanggaran terhadap korupsi, olehkarena itu harus dilakukan dengan mengacu kepada aturan main yang jelas. Masalah hadiah dan hiburan untuk pegawai pemerintah atau pegawai negeri selalu diatur dalam undang-undang korupsi, karena “Hadiah” atau “Hiburan” pada hakekatnya adalah suap kecuali jika diberikan dengan tanpa syarat.

Sebagai contoh, di India ada The Prevention of Corruption Act, 1988 (POCA), di mana gratifikasi diatur lebih flexible untuk acara–acara keagamaan (Dewali festival). Jika hadiah yang diterima melebihi batas

yang ditentukan oleh POCA, maka diharuskan untuk dilaporkan kepada bagian yang lebih tinggi. Di Jepang “Hadiah dan Hiburan” diatur didalam The National Public Service Ethics Code”. Jika pegawai pemerintah menerima hadiah melebihi 5000 Yen (lebih kurang setara dengan Rp 500,000), maka harus melaporkan kepada atasan yang tertinggi ataupun kepada lembaga tertinggi. Di Korea “Hadiah dan Hiburan” diatur dalam “Anti-Corruption Act” dan The Public official Code of Conduct. Hadiah dalam bentuk uang, pinjaman bebas bunga, kegiatan-kegitan hiburan seperti main golf, tiket untuk pertunjukkan hiburan, minuman beralkohol yang mahal dilarang untuk diterima oleh pegawai pemerintah.

Di Malaysia, “Hadiah dan Hiburan” diatur didalam Anti-Corruption Comission Act-2009. Hadiah dibawah nilai 100 Ringgit (lebih kurang setara dengan Rp 285,000 boleh diterima tergantung bentuknya, tapi jika nilai tersebut meragukan, maka harus dilaporkan kepada atasan. Hadiah dapat dikatakan hadiah jika nilainya melebihi ¼ dari gaji pegawai atau melebihi 500 Ringgit mana yang lebih kecil, maka harus dilaporkan kepada kepala departemen untuk mendapat persetujuan. Jika nilainya lebih kecil dari ¼ dari gaji atau 500 Ringgit, mana yang paling kecil, maka tidak perlu dilaporkan. Di Philipina, “Hadiah dan Hiburan” diatur dalam undang-undang anti korupsi “The Anti-Graft and Corrupt Practices Act RA 3019 dimana sangsi hukumannnya cukup berat berkisar dari enam sampai 15 tahun. Pegawai negeri hanya boleh menerima “Hadiah dan Hiburan” dalam bentuk plakat penghargaan ataupun pemberian yang sifatnya berbentuk penghargaan dan tidak berupa uang yang tidak bertendensi suap.

Di Indonesia “Hadiah dan Hiburan” untuk pegawai pemerintah diatur didalam Undang-Undang No.20 Tahun 2001 yaitu perubahan atas Undang-Undang No.31 Tahun 1999. Pemberian “Hadiah dan Hiburan” disebut gratifikasi. Gratifikasi adalah pemberian secara luas yakni meliputi pemerian uang, barang, rabat, komisi, tiket perjalanan, fasilitas

penginapan, perjalanan wisata dan fasilitas lainnya. Jadi Undang-Undang ini tidak memisahkan mana hadiah ataupun hiburan.

Hukuman menerima gratifikasi menurut pasal 12 B ayat 2 dapat dipenjara seumur hidup, jika pegawai negeri yang menerima gratifikasi tersebut tidak melaporkan kepada Komisi Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi, karena gratifikasi ini adalah merupakan bentuk kejahatan yang masuk dalam katagori "KORUPSI" Yang menarik dari gratifikasi pada pasal 12B Undang-Undang No.20 Tahun 2001 adalah masalah pembuktian apakah suatu pemberian tersebut merupakan gratifikasi atau bukan. Jika nilainya sebesar sepuluh juta rupiah (Rp 10,000,000) atau lebih, maka gratifikasi tersebut harus dibuktikan sendiri oleh si penerima, tetapi jika nilainya di bawah sepuluh juta, Rp 10,000,000 maka pembuktiannya harus dilakukan oleh penuntut umum. Hal ini menunjukkan bahwa jika harta seorang pegawai negeri bernilai sangat besar atau berada di luar kewajaran, maka pegawai negeri tersebut harus dapat membuktikan bahwa hartanya bukan gratifikasi atau diterima dari hasil suap.

Budaya dalam Memberi Hadiah

Memberi hadiah dalam arti yang sesungguhnya, artinya bukan dalam kontek suap atau korupsi adalah berbeda pada setiap negara. Pada umumnya setiap negara memiliki budaya tersendiri sesuai dengan norma-norma yang ada dalam Negara tersebut. Kebiasaan pada suatu negara tertentu boleh jadi tidak sesuai dengan budaya pada negara lain, bisa jadi apa yang pantas pada suatu Negara bisa jadi menjadi tidak pantas pada Negara lain. Latar belakang agama kadang-kadang juga memberi kontribusi terjadinya perbedaan budaya didalam memberikan hadiah. Susan Clot de Broissia dari Netique Gift Boutque mengelompokkan hadiah sesuai dengan tingkatan kepentingan menurut budaya di masing-masing negara dengan peringkat (1) tinggi; (2) sedang dan (3) rendah. Pengelompokkan ini merupakan petunjuk dan bukan merupakan hal yang bersifat komprehensif

Negara	Peringkat Pentingnya Dalam Memberi hadiah		
	Tinggi	Sedang	Rendah
Jepang	X		
Amerika Latin		X	
Timur Tengah		X	
Korea		X	
China		X	
Taiwan		X	
Malaysia		X	
Canada			X
Australia			X
Amerika Serikat			X
Negara Eropa			X

Tabel 1 [Peringkat Pentingnya Hadiah]

Dari table 1 dapat kita tarik suatu pendekatan bahwa bagi orang Jepang memberi hadiah adalah suatu simbol persahabatan dan penghargaan dan hadiah yang mahal tidak dipandang sebagai suap, tetapi bagi orang Amerika ataupun Eropa, memberi hadiah sangat jarang dilakukan dan sebisa mungkin untuk dihindari karena hadiah dapat berkonotasi suap.

Pengalaman penulis pada waktu melakukan kunjungan bisnis kesalah satu perusahaan Jepang yang berada di Indonesia memberikan pelajaran bahwa menolak menerima “Hadiah” atau “Hiburan” dapat membuat ketidak harmonisan hubungan bisnis. Pada waktu itu penulis kedatangan satu tim kerja dari kantor pusat di Amerika untuk mengunjungi suatu fasilitas pembuatan peralatan listrik yang berada di Indonesia. Setelah kunjungan selesai, maka tim kami diajak untuk makan siang di salah satu restoran. Setelah makan siang selesai, maka penulis langsung meminta pelayan restoran untuk menghitung semua tagihan dan kemudian membayarnya. Kemudian salah seorang dari pimpinan perusahaan Jepang tersebut menanyakan kenapa tagihan makan siang dibayar oleh tamu mereka. Sang pimpinan perusahaan tersebut sangat marah kepada penulis, dan kemudian secara diplomatis penulis langsung menjelaskan

bahwa akan ada acara makan malam bersama dan saudara dapat membayar makan malam tersebut sebagai ganti dari makan siang.

Di dalam Etika Bisnis hal ini disebut hubungan timbal balik. Mendengar penjelasan ini barulah sang pimpinan perusahaan merasa terhibur. Budaya ini tidak dapat kita terapkan di negara Amerika atapun negara-negara Eropa, karena kalau kita tidak melakukannya dengan benar, undangan makan siang dapat berimplikasi suap.

Hubungan Hadiah dan Suap terhadap Etika

Semua keputusan, apakah itu keputusan bisnis ataupun keputusan politik haruslah dibuat berdasarkan norma-norma aturan yang telah disepakati dan harus dilandasi berdasarkan kaedah professional dari seorang pengambil keputusan, bukan berdasarkan apakah seorang pengambil keputusan menerima sebuah rumah mewah ataupun undangan makan malam yang mewah di hotel berbintang. Seorang pengambil keputusan, baik yang bekerja di perusahaan swasta maupun sebagai pegawai negeri sebaiknya tidak menerima hadiah ataupun hiburan yang berhubungan dengan kegiatan pekerjaannya, apalagi jika hadiah tersebut diterima dalam kontek adanya kekuasaan.

Nilai-nilai normatif membolehkan seseorang menerima hadiah dengan cara dan persyaratan yang ditetapkan oleh perusahaan. Jika seorang pengambil keputusan menerima hadiah, maka kualitas nilai keputusannya menjadi bias dan sudah barang tentu kualitas keputusannya diragugan kesahihannya. Kebiasaan menerima hadiah atau hiburan dalam kontek bisnis akan berdampak pada budaya kerja organisasi. Perusahaan semaksimal mungkin harus menghilangkan persepsi negatip dari publik terhadap nilai-nilai perusahaan tersebut. Kebijakan menerima dan memberikan hadiah atau hiburan jika tidak diolah dengan tepat akan menghancurkan perusahaan dalam hitungan detik.

Sedangkan untuk membangun persepsi positip diperlukan waktu yang sangat panjang. Perilaku buruk seseorang akan menghancurkan

semua jerih payah karyawan yang telah dibangun selama bertahun-tahun dengan susah payah. Skandal penyadapan telepon Murdoch menjadikan pelajaran penting buat kita semua bagaimana sebuah pelanggaran etika yang dilakukan seseorang dengan sangat cepat berpotensi menghancurkan sebuah perusahaan ternama. Berikut ini isi surat yang dibuat oleh Rupert Murdoch sebagai seorang CEO dari "News Corp" yang dikirimkan kesemua stakeholder setelah terjadinya skandal penyadapan telepon di "News of the World".

Dear Colleagues,
Today, James and I appeared before a committee of the UK Parliament with regard to the issues connected to the News of the World. We did so to apologise, reiterate the Company's corporation with the police and explain what we are doing to resolve these issues. A copy of the news release we issued to day is laso attached to this note.
I was shocked and appalled by recent allegations concerning the News of the World and I am deeply sorry for the hurt that was caused. And we have taken responsibility.
I have led this company for more than 50 years and have always imbued it with an audacious spirit. But I have never tolerated the kind of behavior that has been described over these past few weeks. It has no place at News Corporation. These serious allegations made about some of our former employees at the News of the World directly contravene our codes of conduct and do not reflect the actions and beliefs of our many employees.
We are company of more than 50,000 dedicated men and women who every day bring a deep passion and commitmen to their jobs. Our vibrant business lead their sectors and our future is strong. We are a great company that has set the pace and created much loved journalism, television and film for six decades and we will continue to do so for years to come.

In regard to the issues at News International, we are taking urgent steps to address the past and ensure that serious problems never happen again.
The Company has created an independent Management & Standard Committee to determine new standard that will be clearly communicated and consistently enforced. The committee is independently chaired by Lord Grabiner QC and has direct governance and oversight from News Corporation Borad members, Joel Klein and Viet Dinh.
The company will continue to co-operate fully with the authorities wher-ever the inviestigations lead. Those who have betrayed our trust must be held accountable under the law. We also welcome and will cooperate with Parliamentary and Judicial inquiries.
Last week we made the difficult but necessary decision to close the 168-year-old news of the World and we accepted the resignations of Rebekah Brooks and Les Hinton.
These actions are all strong signals of the seriousness with which we are addressing allegations of past wrongdoing at the News of the World
I want all of you to know that I have the utmost confidence that we will emerge a stronger company. It will take time for us rebuild trust and confidence, but we are determined to live up the the expectations of our stockholders, customers, colleaques and partners.
We are determined to put things right.
Sincerely,
Rupert Murdoch

Dari isi surat tersebut dapat kita simpulkan bahwa Etika Bisnis perlu secara terus menerus di sosialisasikan secara konsisten dan dikomu-nikasikan dengan baik kesemua lapisan karyawan, karena jika sekali ada kesalahan yang dibuat oleh seorang pegawai akan berdampak pada semua stakeholder, dan sangat sulit untuk memperbaikinya. Diperlukan waktu yang lama dan biaya yang sangat besar untuk meyakinkan publik

ataupun meyakinkan semua pihak yang terlibat. Hal lain yang dapat kita petik dari pelajaran ini adalah komitmen pimpinan puncak perusahaan dan tindakan tegas yang perlu diambil

Dilema Etika Bisnis bagi Perusahaan

Telah dijelaskan bahwa "Hadiah dan Hiburan" merupakan bagian penting dari "Etika Bisnis" yang ada dalam kebijakan perusahaan. Sama seperti konflik kepentingan [Conflicts of Interest], "Hadiah" atau "Hiburan" merupakan aturan main didalam "Etika Bisnis" yang perlu dibuat dengan jelas agar semua karyawan dapat dengan mudah mengerti dan tidak menimbulkan salah interpretasi. Aturan Etika Bisnis yang baik seharusnya tidak menimbulkan multi tafsir dan harus dibuat dengan bahasa yang sederhana agar semua karyawan dapat memahaminya. Oleh karena itu "Etika Bisnis" disebut juga "Code of Conduct" artinya aturan dalam bertindak dalam rangka menjalankan kegiatan bisnis.

Ada beberapa hal penting yang perlu diperhatikan di dalam membuat aturan mengenai "Hadiah dan Hiburan" agar kita dapat menghindari dilemma Etika Bisnis :

Nilai Unit Moneter

Di dalam membuat aturan mengenai "Hadiah dan Hiburan" perlu dibuatkan nilai nominal dengan menggunakan satuan moneter, bisa dalam rupiah, dolar, yen, dsb. Hal ini dimaksudkan agar semua karyawan mengerti berapa batasan yang boleh diberikan maupun yang boleh diterima. Contoh pertama, karyawan diperbolehkan menerima hadiah yang setara dengan nilai nominal Rp 200,000, tetapi harus dicatat didalam registrasi hadiah dan hanya boleh diterima setelah mendapatkan persetujuan atasan dan bagian hukum. Contoh kedua, jika karyawan menerima hadiah melebihi nilai nomal Rp 200,000 harus dicatat dalam

registrasi hadiah dan hanya boleh diterima setelah mendapatkan persetujuan Komite Etika

Difinisi

Karena hadiah dan hiburan merupakan istilah yang sering ditukar balikkan, maka perlu dibuatkan difinisi yang jelas apa yang dimaksud dengan hadiah dan hiburan. Pada umumnya perusahaan menggabungkan kedua pengertian tersebut, seolah–olah hadiah dan hiburan memiliki pengertian yang sama.

Kondisi

Kondisi di mana hadiah dapat diterima atau diberikan perlu dibuat sejelas mungkin. Karyawan dapat menerima hadiah dari pihak luar perusahaan mulai dari tingkat bawah sampai ke tingkat pimpinan tertinggi, tetapi tidak semua karyawan dapat memberikan hadiah kepada pihak lain. Memberikan hadiah harus dilakukan oleh karyawan atas nama perusahaan, tidak atas nama pribadi, hal ini berarti hanya tingkat jabatan tertentu yang dapat melakukannya.

Contoh pertama, karyawan dilarang menerima hadiah dalam bentuk uang kontan atau vourcher belanja. Contoh kedua, karyawan dilarang menerima hadiah yang berpotensi suap. Contoh ketiga, memberikan hadiah dalam bentuk barang harus menggunakan logo perusahaan. Contoh keempat, karyawan dilarang memberikan hadiah kepada pegawai pemerintah sebelum mendapatkan persetujuan Komisi Etika.

Memberi hadiah kepada pegawai pemerintah

Perusahaan sering menghadapi dilemma dalam membuat aturan “Hadiah dan Hiburan” yang berhubungan dengan pegawai pemerintah. Hal ini dapat dimengerti karena banyaknya individu pegawai pemerintah

yang berprilaku korup. Sekalipun undang-undang telah dengan sangat jelas mengatur masalah hadiah dan hiburan, tetapi pegawai pemerintah tidak bergeming dengan aturan tersebut. Setiap tahun sebelum hari Raya keagamaan seperti lebaran dan hari natal, KPK selalu mengeluarkan peringatan kepada semua pegawai pemerintah dan masyarakat untuk tidak menerima parsel lebaran. Jika semua pegawai pemerintah ikut mematuhi Undang-Undang No.20 Tahun 2001 dan Undang-Undang No.31 Tahun 1999, sejogyanya KPK tidak perlu mengeluarkan peringatan tersebut. Definisi gratifikasi, definisi pegawai negeri, dan ancaman hukummannya amat sangat jelas dalam undang-undang tersebut, tetapi masih saja sering terjadi pelanggaran etika.

Memberikan hadiah ataupun hiburan kepada pegawai pemerintah, kadang-kadang dilema yang harus dihadapi oleh perusahaan swasta. Ada tekanan dari perusahaan yang harus dilakukan oleh seseorang dalam mengambil suatu keputusan, walaupun keputusan tersebut tidak realistic. Pada table 2 dapat dilihat hubungan tekanan terhadap perilaku etika bisnis.

No	What are top three factors that are most likely to cause people to compromise and organization's ethical standards	% of Managers
1	Prressure to meet unrealistic business objectives/deadlines	69.7
2	Desire to further one's career	38.5
3	Desire to protect one's livelihood	33.8
4	Working in environment with cynicism or diminished morale	31.1
5	Improper training/ignorance that the act was unethical	27.7
6	lack of consequence if caught	24.3
7	Need to follow boss's orders	23.5
8	Peer pressure/desire to be a team player	14.9
9	Desire to steal from or harm the organization	9.5
10	Wanting to help the organization survive	8.7
11	Desire to save jobs	7.9
12	A sense of loyalty	6.9

Tabel 2 [Tekanan Terhadap Perilaku Etika Bisnis]
Sumber : Good Practice Guide. Ethics in Decision-making.IBE

Proses Persetujuan

Mekanisme persetujuan terhadap bagaimana hadiah ataupun hiburan diberikan kepada pihak di luar perusahaan harus dijelaskan di dalam ketentuan "Hadiah dan Hiburan", begitu juga terhadap pihak yang diperbolehkan menerima "Hadiah dan Hiburan". Persetujuan haruslah dibuat sedemikian rupa sehingga tidak mudah bagi seseorang untuk dapat member ataupun menerima hadiah. Proses persetujuan yang mudah akan berdampak pada kebiasaan perilaku memberi dan menerima hadiah. Sebagi contoh, untuk member hadiah kepada mitra kerja perusahaan yang bernilai setara dengan Rp 200,000 harus disetujui paling sedikit 3 direktur perusahaan [direktur operasi, Direktur Utama dan ketua komisi etika bisnis]

Registrasi (Buku Catatan Hadiah dan Hiburan)

Perusahaan perlu membuat buku registrasi terhadap penerima dan pemberi "Hadiah" atau "Hiburan". Sebaiknya buku registrasi ini di berikan kepada komite Etika Bisnis sebagai bagian yang bertanggung jawab terhadap hal-hal yang berhubungan dengan masalah etika. Buku registrasi berguna untuk memonitor siapa saja yang sering memberikan dan menerima hadiah dan dalam keperluan apa hadiah tersebut diberikan, sehingga perusahaan dapat mencari metode yang tepat untuk mengurangi dan bahkan menghilangkannya.

Mengatasi Dilema Etika Bisnis

Para pengambil keputusan sering dihadapkan pada dilema di dalam menentukan keputusan bisnis, terutama jika hal tersebut berkaitan dengan masalah Etika Bisnis. Misalnya seorang pimpinan perusahaan mengundang salah seorang pejabat pemerintah untuk memberikan masukan dalam suatu acara perencanaan proyek yang melibatkan pemerintah.

Sang pejabat memberikan konfirmasi untuk datang, asalkan beberapa fasilitas yang diminta disediakan, seperti tinggal dihotel berbintang lima, kamar hotel untuk sopir pribadi, uang perjalanan dan yang lainnya. Pimpinan perusahaan sudah mengerti bagaimana fasilitas tersebut harus disiapkan sesuai dengan peraturan pemerintah ataupun surat edaran department pemerintah yang bersangkutan. Tetapi karena hal-hal yang diminta oleh sang pejabat diluar batas kewajaran, maka timbulah dilema etika.

Contoh lain adalah seorang pimpinan perusahaan mengundang seorang pejabat pemerintah untuk melihat fasilitas pabrik di luar negeri yang berhubungan dengan suatu proyek yang sedang dibangun. Pejabat pemerintah tersebut memberikan konfirmasi akan datang asalkan disediakan tiket dengan kelas bisnis, tetapi tidak dalam bentuk tiket melainkan dalam bentuk uang. Hal ini disebabkan ada selisih antara kelas bisnis dan kelas ekonomi yang dapat dimanfaatkan. Kunjungan hanya memerlukan lima hari termasuk waktu perjalanan, tetapi sang pejabat minta dibuatkan uang perjalanan dinas untuk waktu tujuh hari. Pimpinan perusahaan sangat menyadari bahwa permintaan sang pejabat melanggar aturan Etika Bisnis perusahaan. Apa yang harus dilakukan oleh pimpinan perusahaan. Ada banyak metoda atau sistem pengambilan keputusan etika, berikut ini akan diberikan dua metoda pengambilan keputusan sebagai rujukan yang dapat digunakan oleh para pengambil keputusan jika dihadapkan dengan dilema Etika Bisnis.

Model Markula Centre for Appllied Ethics

Pada gambar 1 dapat dilihat ada lima (5) hal penting yang harus diperhatikan (1) Kenali isu etika; (2) Tentuakan fakta; (3) Evaluasi alternatip solusi; (4) buat keputusan dan mengetesnya dan (5) bertindak dan refleksi hasil keputusan.

Kenali Masalah Etika [Recognize an Ethical Issues]

1. Dapatkah keputusan atau situasi ini akan merusak seseorang atau beberap kelompok ? Apakah keputusan ini melibatkan pilihan antara alternatip buruk dan baik atau antara dua kebaikan atau dua kejelekan
2. Apakah masalah ini lebih dari masalah hukum atau masalah mana yang paling efisien ? jika ya bagaimana ?

Tentukan Fakta [Get the Facts]

3. Fakta apa yang relevan terhadap masalah . Fakta apa yang tidak diketahui. Apakah saya cukup mengetahu untuk membuat keputusan ?
4. Apa resiko atau kepentingan individu atau kelompok dalam outcome ? Apakah ada kepentingan yang lebih penting dan Mengapa?
5. Apa opsi untuk bertindak ? Apakah orang yang relevant ataupun kelompok telah diajak berkonsulasi ?

Evaluasi Alternatip Tindakan [Avaluate Alternative Actions

6. Evaluasi opsi dengan mengajukan pertanyaan berikut :
* Opsi apa yang menghasilkan resiko yang paling kecil
* Opsi yang mana yang tidak bertentangan dengan hak dari semua yang memiliki kepentingan
* Opsi mana yang memberikan perlakukan sama dan proporsional
* Opsi mana yang memberikan pelayanan kepada komunitas secara keseluruhan tidak hanya kepada beberapa kelompok
* Opsi mana yang membuat saya bertindak sesuai dengan yang saya inginkan

Buat Keputusan dan Tes [Make a Decesion and Test it

7. Pertimbangkan semua pendekatan yang memberikan opsi terbaik untuk solusi masalah
8. Jika saya kasih tahu seseorang yang saya hormati atau beritahukan pendengar telivisi, opsi mana yang saya pilih, apa yang akan mereka katakan ?

Bertindak dan Reflesikan pada Outcome [Act and Reflect on the Outcome]

9. Bagaimana keputusan saya akan di implementasikan dengan perhatian dan tindakan yang hati-hati terhadap semua pihak yang berkepentingan [stakeholder]
10. Bagaimana ssaya sampai pada keputusan ini dan apa yang dapat saya pelajari dari situasi ini

Gambar 1 [Membuat Suatu Keputusan Etika]
Model Markkula Centre for Applied Ethics
Sumber : Ethics in Decision-making. IBE

Model Raytheon

Pada gambar 2 dapat dilihat model dari Raytheon dalam menyelesaikan dilema etika. Model Raytheon menjelaskan, jika kita dihadapi oleh dilema etika, maka menjadi tanggung jawab kita dalam melakukan tindakan. Model ini membantu kita apakah tindakan yang akan kita ambil sudah sesuai dengan etika bisnis yang ada. Perlu diperhatikan bahwa tidak mengambil tindakan sudah merupakan suatu tindakan yang dapat memberikan konsekuensi serius bagi perusahaan.

BERTINDAK PENUH TANGGUNG JAWAB [ACT RESPONSIBLY]

◊ Apakah seseorang sudah mengambil tanggung jawab ?
◊ Apakah saudara telah memiliki semua informasi yang dibutuhkan ?
◊ Apakah informasi sudah diklarifikasi

Pertimbangkan Prinsip Etika Kita [Concider Our Ethical Principles]

◊ Apakah tindakan memberikan rasa hormat dan kepercayaan

◊ Apakah mereflesikan Integritas ? Promosi kerja tim ?
◊ Sudah meliputi kualitas, inovasi dan rasa kepemilikan

Percaya atas Keputusan [Trust your Judgment]

◊ Apakah tindakan sudah wajar
◊ Apakah tindakan sudah sesuai
◊ Apakah ini cara yang benar untuk dilakukan
◊ Dapatkah tindakan ini di rembuk sarankan kepada publik

Identifikasi Dampak Pada Stakeholder [Identify Impact on Stakeholders]

◊ Apakah tindakan yang kita ambil berdampak positip kepada keryawan ? Kepada tim? , Perusahaan ?, Publik ?

Ikuti Aturan [Bey the Rules]

◊ Apakah tindakan sudah sesuai dengan Peraturan ? Kebijakan Perusahaan, Aturan Pelanggan ?

Informasikan Kepada Orang yang Tepat [Notify Appropriate Persons]

◊ Apakah komunikasi sudah dilakukan secara terbuka
◊ Apakah masalah-masalah yang potensial sudah diselesaikan

Gambar 2 [Membuat Tindakan Etika]- Model Raytheon

Daftar Pustaka

At-Thawil, Abdullah. 2006. *Benang Tipis Antara "Hadiah dan Suap"*. Yogyakarta: Darus Sunnah Press.

"Business Conduct and Ethics Code in Chevron" in *www.chevron.com*

"Code of Conduct: Duke Reality." *phx.corporate-ir.net*

Clot de Broissia, Susan. "International Gift Giving Protocol." powertochange.com

"Conoco Phillips Business Ethics and Conduct Policy" in www.conocophillips.com

Entertainment & Gift Policy. Christian Super. *www.christiansuper.com.au*

ExxonMobil Anti Corruption Legal Compliance Summary *www.exxonmobil.com*

"Gifts and Entertainment: A Guide to anti-bribery regulation in Asia." Published by Herbert Smith. *www.herbertsmith.com*

Gift and Entertainment Policy. The MGT Group. *www.themgtgroup.com*

Ishikawa, Koji. "The Rise of the Code of Conduct in Japan: Legal Analysis and Prospect Associate." *Paper*. Latham Tokyo Law office/latham & Watkins LLP

"Good Practice Guide: Ethics in Decision-Making." London: Institute of Business Ethics 24 Greencoat Place, London SWIP 1BE

Markkula Centre For Applied Ethics "Gifts and Bribes"

Murdoch's News Corp. "Scandal teaches Code of Conduct Lesson." www.corporatecomplianceinsights.com

"Our commitment to Integrity by British Petroleum." codeofconduct.bpweb.bp.com

Undang-Undang No. 20 Tahun 2001. Tentang perubahan atas Undang-Undang No.31 Tahun 1999

Undang-Undang No.31 Tahun 1999. Tentang pemberantasan Tindak Pidana Korupsi.

Tyler, Kathryn. Gift Giving Around the World. *www.kathryntyler.com*

Velasquez, G Manual. 2006. *"Business Ethics" Concepts and Cases*. 6th Edition. USA: Pearson Prentice Hall.

5

KESETARAAN GENDER ORANG PEDALAMAN: MENGUNGKAP KEARIFAN LOKAL ETIKA PERKAWINAN ORANG BADUY

Kiki Muhammad Hakiki

Abstract

The wedding model of the Baduy people of western Java has many unique features. These include the socialisation of Baduy youth, the engagement, the wedding itself, and how it is understood. Using a phenomenological-ethnographic approach, we find that (1) until today, the Baduy people still see the wedding process as an obligation with sacred value; (2) the relation of Baduy women and men is not for dominating, they live as a unity; (3) in Baduy belief (*pikukuh*), polygamy is forbidden; (4) in the practice of the wedding, there are some rituals that should be celebrated; even so, there are several processes characteristic of the Baduy people; (5) the obedience of the Baduy people in keeping their attitudes is due the fixed holding of rules (*pikukuh*).

The Baduy people understand the rules as taken-for-granted from their ancestors. They think that these norms and beliefs, *pikukuh karuhun,* should be maintained in the future. Even so, there are some ways in which they do change. This is caused by their attitude itself, which is always changeable. This strengthens the theory that everything in this world can be changeable, although people hold this with caution. Changes can happen even they are not conscious or planned.

Keywords: the Baduy people, gender, local wisdom, wedding

Pendahuluan

Mendengar nama atau istilah Baduy bukanlah hal yang asing. Ketika nama ini disebut, maka masyarakat langsung mengatakan bahwa nama Baduy adalah nama sebuah suku yang bagi masyarakat luar Baduy–sampai saat ini–masih menganggap mereka sebagai sebuah masyarakat yang primitif, tertinggal, kolot, tradisional, menolak kemoderenan, atau istilah serupa lainnya. Jika dilihat dari letak kondisi geografis dan demografisnya, maka penyebutan-penyebutan di atas, terkesan mendapatkan pembenarannya.

Dilihat dari kondisi geografisnya, suku Baduy berada di wilayah yang sangat jauh dari areal perkotaan dan jauh dari dunia kemoderenan. Lebih tepatnya, Masyarakat Baduy tinggal di lereng-lereng pegunungan Kendeng, yakni 900 meter di atas permukaan laut. Daerah Baduy masuk wilayah Desa Kanekes, Kecamatan Leuwidamar, Kabupaten Lebak, Propinsi Banten, dan berjarak sekitar 50 km dari kota Rangkasbitung dan menghuni sekitar 5000 hektar areal hutan.

Kondisi geografis yang jauh dari perkotaan tersebut membuat masyarakat Baduy sampai saat ini masih tetap eksis berusaha sendiri untuk memenuhi segala kebutuhan hidupnya tanpa menggantungkan harapan dengan dunia luar. Kemandirian yang dimiliki masyarakat Baduy sampai saat ini membuatnya tetap eksis lestari meskipun juga sebenarnya tetap mengalami perubahan. Di antara penyebab eksisnya masyarakat Baduy sampai saat ini diakibatkan kuatnya mereka dalam memegang tradisi adat kepercayaan yang diwariskan oleh para leluhur nenek moyangnya.

Pemeluk agama-agama di dunia -termasuk di dalamnya masyarakat Baduy-meyakini bahwa fungsi utama agama atau kepercayaan yang dipeluknya itu adalah memandu kehidupan manusia agar memperoleh keselamatan di dunia dan keselamatan sesudah hari kematian. Mereka menyatakan bahwa agamanya mengajarkan kasih sayang pada sesama

manusia dan sesama makhluk Tuhan -laki-laki dan perempuan,- alam tumbuh-tumbuhan, hewan, hingga benda mati sekalipun.

Salah satu bukti nyata sebagai fungsi dari kepercayaan agama yang dianut oleh masyarakat suku Baduy disalurkan pada makna perkawinan. Ritual perkawinan dilakukan sebagai pemenuhan atas kebutuhan pokok manusia dalam kehidupannya; yaitu kebutuhan fisik, sosial, dan kebutuhan integratif. Salah satu kebutuhan manusia tersebut adalah kebutuhan akan hasrat untuk reproduksi, memperoleh kenikmatan, kasih sayang, salah satu di antaranya melalui pranata perkawinan. Proses perkawinan tersebut akan terjadi manakala kedua belah pihak (laki-laki dan perempuan) dan orang-orang yang terlibat di dalamnya mengikat suatu persetujuan terhadap kedua orang tersebut untuk menjadi pasangan suami-istri dan membentuk keluarga baru.

Yang menarik dari praktek perkawinan masyarakat Baduy -dan hal ini merupakan ketentuan adat- bahwa praktek perkawinan poligami adalah dilarang. Hal ini dilakukan karena menurut ketentuan adat, seorang Baduy hanya boleh menikah sekali dan bersifat kekal seumur hidup terkecuali ada faktor lain seperti meninggal dunia. Berdasarkan uraian di atas, maka masalah utama yang diajukan dalam penelitian ini: (1) bagaimana aktivitas masyarakat Baduy berdasarkan perbedaan jenis lelamin? (2) bagaimana persepsi masyarakat suku Baduy tentang makna perkawinan? (3) bagaimana upacara perkawinan dalam masyarakat suku Baduy?

Peranan wanita meskipun berperan besar dalam pekerjaan dan penghasilan atau pendapatan, akan tetapi nampaknya sampai saat ini belum dibarengi dengan peningkatan kedudukan atau posisi baik dalam lingkungan keluarga maupun di masyarakat. Menurut Sukesi sampai saat ini pada praktekknya meskipun posisi wanita secara keterampilan mempunyai kesamaan kemampuan dengan kaum pria, akan tetapi ruang gerak kaum wanita selalu terbatasi oleh nilai-nilai gender baik dirumah tangga, dunia kerja maupun di masyarakat (Sukesi, 1995: 353).

Secara teoritis pemikiran tentang dominasi pria atas wanita berangkat dari tesis yang dikembangkan oleh aliran feminisme redikal. Menurut aliran ini struktur masyarakat selalu didasarkan pada hubungan hirarkis yang bersumber pada perbedaan jenis kelamin. Karena itu, dalam struktur sosial di masyarakat, selalu terjadi dominasi pria atas wanita. Kalangan feminisme redikal juga berpendapat bahwa jenis kelamin seseorang juga menentukan posisi status sosial, pengalaman hidup, kondisi fisik dan psikologis, serta kepentingan dan nilai-nilai (Jagger, 1983: 254).

Lebih lanjut Ortner mengatakan bahwa subordinasi pria atas perempuan adalah merupakan gejala universal. Hal ini terjadi disebabkan bukan karena secara biologis sifat-sifat wanita berbeda dengan pria, melainkan karena faktor kebudayaan. Menurutnya ada sebuah faktor kebudayaan sama yang memberikan penilaian kedudukan wanita lebih rendah dibandingkan pria. Dan yang sama itu menurut Ortner menjadikan wanita diasosiasikan dengan yang alamiah karena secara fisiologis wanita dan fungsi-fungsi lainnya seperti reproduksi membuatnya kelihatan lebih dekat dengan alam. Karena alasan itu, maka kedudukan wanita kelihatan lebih dekat dengan alam. Kemudian karena kebudayaan pada umumnya berusaha menguasai alam, maka akibatnya wanita diasosiasikan dengan alam dan dinilai lebih rendah dari pria. Karena alasan itu pula maka kemudia pria membatasi peranan wanita sebagai pihak yang mengurusi urusan domestik, dan pria berada di sektor publik.

Pendapat yang sama pun dikatakan oleh Freeman. Menurutnya dalam perspektif gender sebenarnya kondisi biologis sepanjang masa tidak akan berubah, yakni terdiri atas pria dan wanita. Akan tetapi kemudian perbedaan tersebut menjadi bermakna politis, ekonomis, dan sosial ketika tatanan kultural dalam masyarakat mengenal pembagian kerja secara hirarkis antara pria dan wanita. Faktor kebudayaan kemudian ditransformasikan bersama faktor biologis ke dalam masalah sosial dan politik, yang pada akhirnya menyebabkan subordinasi wanita

oleh pria baik faktor publik maupun domestik. Dengan kondisi seperti ini, maka berarti kebudayaan menjadi suatu simbol dalam penajaman perbedaan jenis kelamin (Permana, 1998: 6).

Dalam masyarakat Baduy, hubungan pria atas wanita juga dipengaruhi oleh faktor kepercayaan agama. Dalam teori fungsionalisme agama yang diungkapkan oleh Durkheim menyatakan bahwa fungsi sosial agama adalah mendukung dan melestarikan masyarakat yang sudah ada. Agama dalam hal ini kepercayaan masyarakat Baduy bersifat fungsional terhadap pemeliharaan kesatuan, kerukunan dan solideritas sosial. Dan salah satu bentuk pemeliharaan kesatuan itu dilakukan dalam bentuk pola perkawinan.

Mengenal Masyarakat Baduy

Mengurai benang kusut terkait dengan sejarah Baduy memang cukup rumit. Kerumitan itu muncul karena ada beberapa versi yang masing-masing saling bertentangan. Berdasarkan hasil penelusuran, ditemukan beberapa versi yang berbeda, di antara versi tersebut. Penyebutan mereka dengan sebutan Orang Baduy atau Urang Baduy sebagaimana yang umum dilakukan oleh masyarakat luar atau peneliti sebenarnya tidak-lah mereka sukai. Mereka lebih senang menyebut dirinya sebagai Urang Kanekes, Urang Rawayan, atau lebih khusus dengan menyebut perkampungan asal mereka seperti; Urang Cibeo, Urang Cikartawana, Urang Tangtu, Urang Panamping.

Lalu pertanyaannya dari mana penyebutan istilah Baduy itu berasal? Menurut Hoevell bahwa penyematan mereka dengan sebutan Baduy pertama kali dilakukan oleh orang-orang yang berada di luar Baduy yang sudah memeluk agama Islam. Penyebutan ini ditengarai sebagai sebutan ejekan terhadap mereka (Orang Baduy) berdasarkan beberapa alasan yakni kehidupan yang primitif, nomaden, ketergantungan pada alam, membuat mereka di samakan dengan kehidupan masyarakat *Badui, Badawi* atau *Bedouin* yang ada di daerah Arab (Hoevell, 1845: 360). Den-

gan alasan ini-lah kemudian istilah Baduy pun dibakukan dan lebih dikenal dibandingkan dengan istilah suku atau orang Kanekes itu sendiri.

Begitu populernya istilah ini (Baduy) bagi masyarakat di luar Baduy membuat beberapa masyarakat di luar Baduy memberikan nama-nama kandungan alam dengan Istilah Baduy, seperti penyebutan Gunung yang ada di wilayah Baduy dengan sebutan Gunung Baduy, dikenal juga Sungai Baduy (Pleyte: 1912: 218), (Danasasmita dan Djatisunda, 1986: 1), (Ekadjati, 2009: 46). Bahkan menurut Pleyte, kata "Baduy" sendiri mempunyai ciri yang khas sebagai kata dalam bahasa sunda seperti *tuluy*, *aduy, uruy* (Pleyte, 1912: 217). Dalam sumber yang lain, penyebutan mereka dengan istilah Baduy, pertama kali disebutkan oleh orang Belanda ketika melakukan penjajahan di Indonesia. Orang Belanda biasa menyebut mereka dengan sebutan *badoe'i, badoej, badoewi, Urang Kanekes* dan *Urang Rawayan* (Garna, 1993: 120).

Penyebutan istilah di atas didasari oleh beberapa alasan: (1) istilah Baduy muncul karena berasal dari nama sebuah gunung Baduy yang kini menjadi tempat huniannya. Alasan ini kemudian ditolak karena penyebutan gunung menjadi gunung Baduy muncul setelah mereka membuka areal perhutanan tersebut untuk dijadikan pemukiman; (2) istilah Baduy berasal dari kata Budha yang kemudian berubah menjadi Baduy; (3) ada juga yang mengatakan bahwa istilah Baduy berasal dari kata "*Baduyut*" kerena di tempat ini-lah banyak ditumbuhi pepohonan baduyut, sejenis beringin; (4) pendapat yang lain juga muncul bahwa penyebutan Baduy di ambil dari bahasa Arab *Badui* yang berarti berasal dari kata *Badu* atau *Badawu* yang artinya lautan pasir (MS, 1986: 5).

Alasan di atas menurut penulis kurang tepat. Penyamaan istilah Baduy dengan keberadaan suku yang ada di Arab bukanlah berdasarkan kesamaan definisi istilah, akan tetapi berdasarkan kesamaan pola hidup yakni berpindah-pindah (nomaden) dari satu tempat ke tempat yang lain mengikuti keberadaan tempat persediaan kebutuhan hidup dalam hal ini

keberadaan pangan. Meskipun terjadi silang pendapat mengenai penyebutan istilah Baduy, akan tetapi dalam penulisan penelitian ini dengan tidak mengurangi rasa hormat saya kepada mereka dan dengan tidak bermaksud melakukan diskriminasi saya akan menggunakan istilah Baduy dengan alasan sudah lebih populer dan dikenal oleh masyarakat luas.

Berdasarkan hasil wawancara dengan beberapa kokolot adat (tokoh adat) dan masyarakat Baduy, terkait dengan sejarah asal usul masyarakat suku Baduy, di mana mereka meyakini bahwa asal masyarakat Baduy berasal dari keturunan Batara Cikal yang merupakan salah satu dari tujuh Dewa atau Batara yang diutus untuk datang dan memelihara bumi. Yang menarik dari kepercayaan masyarakat Baduy ketika penelitian ini dilakukan adalah adanya kepercayaan bahwa asal usul-nya terkait atau berhubungan dengan Nabi Adam yang diyakini oleh mereka sebagai nenek moyang pertama. Dalam kepercayaan mereka, Nabi Adam dan keturunannya, adalah termasuk warga Kanekes (Baduy) yang mempunyai tugas bertapa atau asketik (mandita) dalam rangka untuk menjaga harmoni dunia ini. Dari kepercayaan ini, maka masyarakat Baduy meyakini bahwa mereka adalah sebagai suku pertama yang ada di muka bumi ini.

Perspektif Ahli Sejarah

Berbeda dengan kepercayaan masyarakat Baduy tentang sejarah asal-usul mereka. Para ahli sejarah mempunyai pandangan yang ternyata juga berbeda versi prihal sejarah awal Baduy. Versi pertama menyatakan bahwa sejarah awal keberadaan masyarakat Baduy berasal dari Kerajaan Padjajaran sebagaimana tertera dalam catatan pertama tahun 1822 mengenai suku Baduy yang ditulis oleh ahli botani bernama CL Blumen. Dalam catatannya Blumen menulis: “di pangkuan sebuah rangkaian pegunungan yang menjulang tinggi di kerajaan Bantam Jawa Barat kamu mendapatkan beberapa kampong pribumi yang dengan sengaja bersembunyi dari penglihatan orang-orang luar. Di sebelah Barat dan di sebelah

selatan gunung ini yang tidak dimasuki oleh ekspedisi Hasanuddin (Raja Kerajaan Banten) dalam kegelapan hutan yang lebat, mereka masih dapat memuja para dewa mereka selama berabad-abad" (Permana, 1998: 19).

Menurut sejarah, pada sekitar abad ke-12 dan ke-13 M, kerajaan Pajajaran menguasai seluruh tanah Pasundan meliputi Banten, Bogor, Priangan sampai ke wilayah Cirebon. Saat itu kerajaan Padjajaran dikuasai oleh Raja bernama Prabu Bramaiya Maisatandraman atau yang lebih dikenal dengan gelar Prabu Siliwangi. Ketika terjadi pertempuran sekitar abad ke-17 M antara kerajaan Banten melawan kerajaan Sunda, kerajaan Sunda yang saat itu dipimpin oleh Prabu Pucuk Umun (keturunan Prabu Siliwangi) mengalami kekalahan yang cukup telak (Judistira Garna: 1993: 144). Karena itu-lah, Sang Parbu Pucuk Umun dengan beberapa punggawanya melarikan diri ke daerah hutan pedalaman. Dari sini-lah kemudian mereka hidup menetap dan berkembangbiak menjadi komunitas yang kemudian kini disebut sebagai suku Baduy (MS, 1986: 1-2).

Pendapat ini jika kita bandingkan dengan beberapa bait pantun yang kerap dinyayikan oleh masyarakat Baduy ketika hendak melakukan upacara ritual, nampaknya mempunyai nilai pembenarannya. Pantun tersebut berbunyi:

> "Jauh teu puguh nu dijugjug, leumpang teu puguhnu diteang, malipir dina gawir, nyalindung dina gunung, mending keneh lara jeung wiring tibatan kudu ngayonan perang jeung padudulurann nu saturunan atawa jeung baraya nu masih keneh sa wangatua"

> Artinya:
> "jauh tidak menentu yang tuju (Jugjug), berjalan tanpa ada tujuan, berjalan ditepi tebing, berlindung di balik gunung, lebih

baik malu dan hina dari pada harus berperang dengan sanak saudara ataupun keluarga yang masih satu turunan”

Keturunan ini-lah yang sekarang bertempat tinggal di kampung Cibeo (Baduy Tangtu) dengan ciri-ciri; berbaju putih hasil jaitan tangan (baju sangsang), ikat kepala putih, memakai sarung biru tua (tenunan sendiri) sampai di atas lutut, dan sifat penampilannya jarang bicara (seperlunya) tapi ramah, kuat terhadap hukum adat, tidak mudah terpengaruh, berpendirian kuat tapi bijaksana.

Versi *kedua*, berbeda dengan pendapat pertama di atas, pendapat kedua ini muncul dari Van Tricht yang merupakan seorang dokter yang pernah melakukan riset di Baduy pada tahun 1928. Menurutnya, komunitas Baduy bukanlah berasal dari sisa-sisa kerajaan Padjajaran yang melarikan diri, melainkan penduduk asli dari daerah tersebut yang mempunyai daya tolak yang kuat terhadap pengaruh luar (Garna, 1993: 146). Pendapat Van Tricht ini hampir sama dengan pendapat yang diyakini oleh masyarakat Baduy sendiri yang mengatakan bahwa mereka adalah masyarakat terpilih yang diberikan tugas oleh raja (Permana, 1998: 19) untuk melakukan *mandala* (kawasan yang suci) di daerah kabuyutan (tempat pemujaan leluhur atau nenek moyang) Jati Sunda atau Sunda Asli atau Sunda Wiwitan, yang kini didiami oleh masyarakat Baduy.

Versi *ketiga*, jika kita coba komparasikan antara keyakinan sejarah masyarakat Baduy dengan penemuan para ahli sejarah (arkeolog, budayawan, dan sejarawan) terlihat perbedaan yang kontras bahkan bertolak belakang. Menurut catatan sejarah, berdasarkan proses sintesis dari penemuan prasasti, catatan perjalanan pelaut Portugis dan Tiongkok, serta cerita rakyat mengenai Tatar Sunda, keberadaan masyarakat suku Baduy sendiri dikaitkan dengan keberadaan Kerajaan Sunda yang sebelum keruntuhannya pada abad ke-16 berpusat di Pakuan Pajajaran (sekitar Bogor sekarang).

Menurut catatan para ahli sejarah, sebelum berdirinya Kesultanan Banten oleh Sultan Maulana Hasanuddin yang berada di wilayah ujung barat pulau Jawa ini merupakan salah satu bagian terpenting dari Kerajaan Sunda. Wilayah Banten pada saat itu adalah merupakan pelabuhan dagang yang cukup besar yakni Pelabuhan Karangantu. Sungai Ciujung yang berhulu di areal wilayah Baduy dan melewati Kabupaten Lebak dan Serang dapat dilayari berbagai jenis perahu, dan sangat ramai digunakan sebagai alat transportasi untuk pengangkutan hasil bumi dari wilayah pedalaman Banten.

Melihat kondisi ini, penguasa wilayah tersebut (Banten Selatan) yakni Pangeran Pucuk Umum menganggap bahwa kelestarian sungai perlu dipertahankan. Dengan alasan itu-lah, maka kemudian ia memerintahkan pasukan khusus kerajaan yang sangat terlatih untuk menjaga dan mengelola areal kawasan berhutan lebat dan berbukit di wilayah Gunung Kendeng tersebut. Keberadaan pasukan dengan tugasnya yang khusus tersebut membuat mereka harus menetap dengan waktu yang cukup lama. Dengan alasan ini, maka para ahli sejarah menetapkan bahwa asal mula masyarakat suku Baduy yang sampai sekarang eksis masih mendiami wilayah hulu Sungai Ciujung di Gunung Kendeng tersebut berasal (Adimihardja, 2008: 123).

Adanya perpedaan pendapat tersebut membuat sebagian pengamat suku Baduy menduga bahwa pada masa yang lalu, identitas dan kesejarahan mereka sengaja ditutup, sebagai alasan untuk melindungi komunitas Baduy sendiri dari serangan musuh-musuh Padjajaran dan Banten. Ketiga pendapat ini memang sulit untuk dipadukan karena masing-masing (masyarakat Baduy dan ahli sejarah) mempunyai alasan tersendiri yang satu sama lainnya menganggap benar. Karena itu, langkah yang bijak adalah membiarkan perbedaan pendapat itu sebagai sebuah realita sejarah yang menarik dan unik.

Klasifikasi Masyarakat Baduy

Secara umum, pelapisan masyarakat Baduy di bagi menjadi tiga tingkatan.

Baduy Tangtu

Penyebutan Baduy Tangtu atau Baduy Dalam secara bahasa diambil dari bahasa Sansekerta. Kata “*tangtu*” merupakan kata benda yang bermakna benang, silsilah, cikal bakal. Dalam Kamus Bahasa Sunda Kuno, istilah “tangtu” berarti tempat atau kata sifat pasti. Menurut kepercayaan masyarakat Baduy sendiri, istilah “tangtu” bermakna sebagai tempat dan sekaligus pendahulu atau cikal bakal baik dalam arti pangkal keturunan maupun pendiri pemukiman (Danasasmita dan Djatisunda, 1986: 11-12), (Permana, 1998: 21). Jumlah penduduk masyarakat Baduy Tangtu kini diperkirakan berjumlah 800 orang.

Penyebutan istilah “telu tangtu” ternyata sudah dikenal sejak zaman Kerajaan Sunda. Dalam Kropak 360 disebutkan adanya “tri tangtu” yang dijadikan sebagai peneguh dunia dan dilambangkan dengan raja sebagai sumber wibawa, rama sebagai sumber ucapan yang benar, dan resi sebagai sumber tekad yang baik. Lebih lanjut dijelaskan bahwa dunia bimbingan di bawah sang rama, dunia kesejahteraan berada di tangan sang resi, dan dunia pertahanan di bawah kendali sang raja (Atja dan Danasasmita, 1981: 30; Ekadjati, 2009: 69).

Di setiap *tangtu* yang ada di Baduy Tangtu dipimpin oleh seorang Puun yang tugasnya mengurusi masalah kerohanian bukan keduniawian. Meskipun begitu, para *Puun* yang ada diwilayah Baduy Tangtu mempunyai wewenang yang lebih spesifik yakni Puun Tangtu Cibeo sebagai Sang Prabu, Puun Tangtu Cikeusik sebagai Sang Rama, dan puun Tangtu Cikartawana sebagai Sang Resi.

Baduy Panamping

Baduy Panamping atau juga disebut dengan Baduy Luar secara kuantitas penduduk merupakan kelompok terbesar. Baduy Luar atau mereka menyebutnya dengan sebutan *Urang Panamping* atau *Urang Kaluaran* menghuni areal sebelah utara Baduy. Saat ini, masyarakat Baduy Luar tersebar di 26 kampung yakni Kampung Kaduketug, Cihulu, Sorokokod, Cigula, Karahkal, Gajeboh, Kaduketer, Cibongkok, Cicatang, Cicakal Muara, Cikopeng, Cicakal Girang, Cipaler, Cipiit, Cisagu, Babakan Ciranji, Cikadu, Cipeucang, Cijanar, Batubeulah, Cipokol, Pamoean, Kadukohak, Cisaban, dan Batara. Di setiap kampung yang ada di Baduy Panamping ini dipimpin oleh seorang *kokolot lembur* (sesepuh kampung). Menurut Edi S Ekadjati (2009: 68), pada awalnya jumlah suku Baduy panamping memiliki 30 kampung dan ditambah 3 kampung yang ada di Baduy Dalam. Karena itu dalam istilah Baduy ada yang dinamakan *Nusa Telupuluhtelu*.

Keberadaan penduduk *Penamping* menurut sejarahnya ada yang secara turun temurun menetap di situ, ada juga masyarakat pendatang atau pindahan dari wilayah Baduy Tangtu. Adanya migrasi ini disebabkan dua faktor; yaitu (1) pindah atas kemauan sendiri disebabkan sudah tidak sanggup lagi hidup di lingkungan masyarakat Tangtu. Perpindahan model ini bagi masyarakat Baduy disebut dengan *undur rahayu* (pindah secara baik-baik); (2) pindah karena diusir dari wilayah *Tangtu* sebab telah melanggar adat (Ibid, 68). Meskipun begitu, antara warga *Tangtu* dan *Panamping* secara hubungan kekerabatan mereka tidak terputus walaupun berbeda status kewargaannya. Mereka tetap sesekali melakukan kunjungan satu sama lainnya demi membina keutuhan hubungan kekeluargaan.

Baduy Dangka

Lapisan masyarakat Baduy yang ketiga adalah masyarakat Dangka. Keberadaan masyarakat kampung Dangka berdampingan dengan masyarakat luar Baduy. Bahkan dari segi berpakaian, antara masyarakat Dangka dengan masyarakat Luar Baduy sudah tidak terlihat lagi perbedaannya. Masyarakat Dangka pun kini sudah banyak yang beragama Islam, bahkan memakai jilbab layaknya umat Islam lainnya. Hanya dalam hal-hal tertentu mereka terkadang masih mengikuti aturan-aturan adat terutama ketika perayaan-perayaan tradisi Baduy yang dianggap sakral.

Kehidupan di Baduy Dangka secara adat memang sudah jauh lebih longgar dibandingkan dengan Baduy Panamping sendiri. Karena keberadaan masyarakat Dangka pada mulanya berasal dari perpindahan masyarakat Panamping. Hampir sama dengan masyarakat Panamping, keberadaan masyarakat Dangka berasal dari dua faktor: (1) karena keinginan sendiri untuk pindah dari Panamping menjadi masyarakat yang hidup lebih bebas; (2) karena faktor adanya pengusiran dari Panamping akibat melanggar adat (Ekadjati, 2009: 69). Meskipun begitu, warga Dangka masih diperbolehkan kembali menjadi warga Panamping setelah ia menjalani upacara penyucian dosa akibat melanggar ketentuan adat.

Meskipun masyarakat Baduy secara tingkatan kewargaan terbagi atas tiga lapisan; Tangtu, Panamping dan Dangka. Akan tetapi status hubungan kekerabatan atau kekeluargaan satu sama lainnya tidak terputus. Orang Tangtu masih menganggap keluarga kepada anggota keluargannya meskipun mereka ada diwilayah Panamping atau Dangka sekalipun, begitu sebaliknya. Prinsip hidup seperti ini-lah yang membuat keutuhan masyarakat Baduy sampai saat ini masih terjaga dengan baik. Akan tetapi, perbedaan kewarganegaraan akan berpengaruh hanya dalam hal-hal tertentu seperti pernikahan, pengangkatan jabatan struktur pemerintahan.

Berladang di Huma: Rutinitas dalam Kebersamaan

Masyarakat Baduy hanya mengenal sistem bercocok tanam padi di ladang atau *huma*. Mereka tidak mengenal model pertanian sawah dengan sistem irigasi layaknya seperti masyarakat luar Baduy. Tidak dikenalnya model pertanian berbentuk sawah bukan karena mereka tidak mengetahuinya, akan tetapi adanya aturan adat Baduy yang melarang warganya untuk tidak merubah struktur tanah. Dan kegiatan bersawah bagi masyarakat Baduy adalah salah satu kegiatan pertanian yang mengharuskan merubah struktur tanah.

Di samping adanya alasan aturan adat yang melarang warga Baduy untuk bercocok tanam dengan model bersawah. Jika dikaitkan dengan letak geografis komunitas Baduy, maka pola bercocok tanam dengan cara bersawah adalah sebuah kegiatan yang tidak mungkin untuk dilakukan, karena memang mayoritas tanah Baduy berbukit. Kegiatan berladang bagi warga Baduy adalah salah satu kegiatan pokok. Dalam beraktivitas di Ladang, mereka tidak mengenal apakah itu berjenis kelamin laki-laki atau perempuan bahkan tua, muda dan anak-anakpun semua ikut rembuk berkerja di Ladang atau menurut istilah mereka ber-huma. Suasana kebersamaan yang mungkin sulit kita temukan di masyarakat luar Baduy.

Sampai saat ini, masyarakat Baduy masih meyakini bahwa tanah Baduy atau dalam istilah mereka tanah Kanekes merupakan tanah yang suci dan sakral yang tidak boleh disia-siakan apalagi dirusak. Karena itu, memelihara keutuhan tanah Baduy adalah sebuah kewajiban bagi seluruh warga Baduy. Menurut kepercayaan mereka, apabila tanah Baduy tidak dipelihara dengan baik, maka akan berakibat tidak saja kepada orang-orang Baduy sendiri, akan tetapi juga kepada semua masyarakat yang ada di luar Baduy. Kesakralan akan tanah bagi masyarakat Baduy terlihat dari rutinitas seluruh waktu dalam kehidupan orang Baduy sepanjang tahun-nya dikaitkan dan dihabiskan untuk pelaksanaan upacara yang berhubungan dengan berladang atau berhuma.

Ketika masing-masing lokasi huma sudah ditentukan, maka seluruh warga Baduy–baik laki-laki maupun perempuan secara bersama-sama mulai mengolahnya. Sebelum pengolahan lahan huma dimulai, biasanya terlebih dahulu diadakan serangkaian acara ritual adat yang tujuannya agar hasil panen nanti sesuai dengan apa yang diinginkan. Saat mereka hendak mengolah lahan huma, maka tanda-tanda alam pun menjadi pertimbangan penting buat orang Baduy. Tanda alam yang dimaksud adalah kemunculan bintang kidang, begitu mereka menyebutnya. Menurut kepercayaan orang Baduy sebagaimana diungkapkan oleh salah seorang sesepuh Baduy mengatakan: “urang Baduy mah lamun ngahuma satahun sakali nyokot anggaran ka bintang” (Artinya: orang Baduy kalau berhuma (berladang) setahun sekali mengambil patokan dari bintang kidang).

Aktivitas di Rumah

Ketika mereka selesai berladang di sore hari, secara bersama-sama mereka pulang menuju rumah masing-masing. Ternyata, prilaku bekerjasama juga terlihat ketika mereka melakukan aktivitas di rumah. Pekerjaan yang biasa dilakukan oleh kaum perempuan Baduy seperti memasak, mencuci dan mengurus anak juga kerapkali dilakukan oleh kaum laki-laki Baduy, begitu sebaliknya, urusan mencari kayu bakar, yang biasa dilakukan oleh kaum laki-laki Baduy, juga kerap kali dilakukan oleh kaum perempuan. Kehidupan antara laki-laki dan perempuan bagi masyarakat Baduy adalah saling membantu satu sama lain.

Meskipun tanggungjawab antara laki-laki dan perempuan sama saja, akan tetapi ketika saya mengamati lebih jauh, sebenarnya ada beberapa aktivitas yang secara khusus dikerjakan berdasarkan perbedaan jenis kelamin. Setelah pekerjaan para wanita di dalam rumah selesai, biasanya mereka duduk di serambi untuk menenun. Aktivitas menenun adalah pekerjaan wanita, akan tetapi alat-alat tenun biasanya dibuat oleh pria.

Dalam kegiatan bertenun, digunakan dua jenis benang yang diolah dari serat teureup dan benang kapas atau benang katun. Di antara hasil tenunan mereka adalah ikat pinggang, selendang dan kain yang biasa mereka pakai. Kegiatan bertenun biasanya dilakukan oleh wanita Baduy pada saat setelah panen usai demi mengisi kekosongan.

Sedangkan aktivitas yang dilakukan oleh para laki-laki Baduy selain berhuma (berladang) adalah membuat gula aren. Karena itu wajar jika di daerah Baduy banyak sekali ditemukan pohon aren sebagai dasar untuk membuat gula aren. Selain membuat gula aren, khusus untuk Orang Tangtu atau Baduy Dalam, mereka tidak mengolah air nira (aren) menjadi gula kawung (gula aren), tetapi mengolahnya menjadi *wayu*, sejenis tuak sebagai minuman khas masyarakat Baduy.

Berburu: Aktivitas Sampingan Pria Baduy

Kegiatan lainnya yang biasa dilakukan olah kaum laki-laki Baduy adalah mencari ikan di sungai. Kegiatan ini biasa mereka lakukan karena dalam kepercayaan Baduy, ikan tidak boleh dipelihara, dan mereka menangkap ikan di sungai-sungai dengan kail, *kecrik* atau *herap* (jala kecil), perangkap ikan dari anyaman bambu dan sair. Di antara jenis ikan yang biasa mereka tangkap adalah beunteur, bogo, hampal, kancra dan jenis-jenis ikan lainya. Meskipun adat melarang orang Baduy untuk memelihara ikan, dan aktivitas penangkapan ikan cukup tinggi. Akan tetapi keberadaan ikan di sungai-sungai Baduy tidak-lah punah. Hal ini terjadi karena penangkapan itu dilakukan secara tradisional. Berbeda dengan masyarakat luar Baduy yang selalu menggunakan berbagai obat atau racun dalam menangkap ikan.

Berjualan: Aktivitas Ekonomi Orang Baduy

Kagiatan lainnya yang juga biasa mereka lakukan khususnya untuk para laki-laki Baduy adalah berjualan. Mereka terkadang membawa

berbagai hasil bumi dan berbagai kerajinan tangan, (seperti; golok, koja (sejenis tas) yang terbuat dari kulit pohon, kain) untuk mereka jual baik kepada masyarakat Baduy panamping yang membutuhkan atau juga kepada masyarakat luar Baduy. Kegiatan ini terkadang dilakukan sampai berhar-hari.

Tidak hanya itu, kebiasaan laki-laki Baduy adalah berburu–baik itu di lingkungan hutan Baduy bahkan sampai ke luar Baduy–demi untuk mencari sejenis; ular, kelelawar atau apa pun yang bisa mereka makan ketika semua itu (bahan makanan) sulit didapatkan di wilayah Baduy. Bahkan tak jarang, mereka juga menjadi buruh tani (kuli) kepada masyarakat luar Baduy. Semua itu dilakukan ketika kebutuhan pokok makanan mereka habis. Menjadi buruh tani tidak hanya dilakukan oleh laki-laki saja, para perempuan pun dengan mengikuti keluarganya melakukan hal yang sama.

Persepsi Masyarakat Baduy Terhadap Makna Perkawinan

Bagi masyarakat Baduy sendiri, perkawinan merupakan sesuatu yang sakral. Karena alasan itu-lah maka tata cara perkawinan pun -dimulai dari proses peminangan sampai membina rumah tangga- juga diatur dalam ketentuan adat Baduy yang mengikat. Bagi masyarakat Baduy, prinsip hidup berumah tangga adalah hidup selamanya. Dalam persepsi masyarakat Baduy, jika seseorang sudah menentukan pasangan hidupnya, maka ia harus-lah bertanggung jawab terhadap keluarganya termasuk di dalamnya dilarang untuk menyakiti pasangan hidupnya dalam bentuk apa pun.

Masyarakat Baduy meyakini bahwa perkawinan merupakan sesuatu yang sangat penting, dan wajib dilakukan oleh seluruh masyarakat Baduy tanpa terkecuali. Menurut mereka, perkawinan adalah merupakan hukum alam yang harus terjadi dan dilakukan oleh setiap manusia tanpa terkecuali. Orang Baduy menyebutnya perkawinan sebagai *rukun hirup,*

artinya bahwa perkawinan harus dilakukan, karena jika tidak maka ia akan menyalahi kodratnya sebagai manusia.

Ungkapan tersebut dengan jelas diutarakan oleh salah seorang sesepuh Baduy sendiri bernama Ayah Mursid. Ia mengatakan:

> "Berbicara alam dunya teu bisa leupas jeung ngaran manusa. Sabab alam dunya teu dititipkeunana ka manusa, keur ngamumule jeung melihara alam supaya nyambung maka manusa kudu boga katurunan, anak, incu, buyut bisa aya cukang lantarana manusa kawin makana perkawinan ieu hiji kawajiban atawa rukun hirup manusa supaya ieu dunia bisa terus langgeng."

Artinya: berbicara tentang dunia tidak terlepas dari yang namanya manusia. Sebab alam dunia ini dititipkan pada manusia, untuk menjaga dan memelihara alam agar supaya tetap berkelanjutan, karena itu, maka manusia harus mempunyai keturunan; anak, cucu, adanya buyut karena manusia kawin, makanya perkawinan adalah sebuah kewajiban atau disebut dengan "rukun hidup" manusia agar dunia ini tetap langgeng.

Ketika berdialog dengan sesepuh Baduy, ada hal yang membuat penulis heran dan takjub. Sebuah masyarakat yang katanya tidak modern, kolot, dan terasing itu, ternyata ada sebuah kearifan yang harus ditiru. Kearifan itu adalah adanya pelarangan adat Baduy yang melarang masyarakat Baduy untuk melakukan poligami. Lalu bagaimana orang Baduy memandang perkawinan? Di atas sudah dijelaskan bahwa perkawinan bagi orang Baduy adalah merupakan *rukun hirup*. Karena itu, masyarakat Baduy mempercayai bahwa perkawinan sangat bernilai luhur. Wujud dari keyakinan itu, maka dalam aturan adat dikatakan bahwa apapun tindakan atau perbuatan yang akan membuat terpecahnya keluarga adalah dilarang. Salah satu pelarangan itu adalah terkait dengan poligami.

Dalam aturan adat Baduy baik Tangtu maupun Panamping, praktek poligami sangat dilarang. Karena bagi masyarakat Baduy sendiri,

menikah cukup satu kali seumur hidup, terkecuali salah satu di antaranya meninggal maka ia diperbolehkan untuk menikah lagi. Praktek poligami bagi masyarakat Baduy justru akan membuat terpecahnya keutuhan masyarakat Baduy itu sendiri. Bahkan dalam ketentuan adat Baduy Tangtu, perceraian pun dilarang, akan tetapi dalam Baduy Panamping, sudah dikenal adanya perceraian, akan tetapi masih relatif sedikit. Dengan aturan adat yang ketat ini, maka hampir sulit menemukan pasangan suami istri yang bercerai seperti banyak yang terjadi di kalangan masyarakat luar Baduy.

Dalam tata cara perkawinan yang dipraktekkan masyarakat Baduy, dan demi untuk menjaga harmonisasi keluarga, maka aturan tentang batas usia minimal juga menjadi poin penting untuk pertimbangan oleh adat Baduy. Hal ini penting diatur, mengingat, dalam membina keluarga dibutuhkan mental yang kuat agar segala beban hidup berkeluarga dapat diselesaikan dengan tanpa mengorbankan keutuhan keluarga.

Alasan lain mengapa masyarakat Baduy melarang anak-anak mudanya untuk menikah muda karena ada anggapan bahwa jika menikah muda akan dapat merusak atau tidak baik bagi keturunan yakni akan menghasilkan keturunan yang lemah. Karena alasan itu-lah, maka bagi masyarakat Baduy, ketentuan adat yang mengatur seseorang boleh menikah jika si perempuan sudah mencapai usia minimal 14 tahun dan laki-lakinya minimal berusia 17.

Ketatnya aturan adat tentang batas minimal warga Baduy boleh melakukan pernikahan karena hal ini merupakan ajaran sakral sebagaimana tercatat dalam naskah Sanghiyang Siksakanda Ng Karesian pada tahun 1518 M Di antara isinya adalah:

> "inilah ketentuan untuk kita menjodohkan anak, jangan dikawinkan terlalu muda. Tidaklah baik menjodohkan anak di bawah umur, karena nanti kita terbawa salah dan nanti yang mengawinkannya disalahkan juga" (Danasasmita dan Djatisunda, 1981: 25).

Meskipun aturan adat begitu ketat melarang prilaku nikah muda, akan tetapi ketika saya terjun kelapangan, ternyata masih ada juga beberapa masyarakat Baduy -terutama Baduy Panamping- yang berani melanggar ketentuan adat prihal batas minimal seseorang boleh menikah. Di sebagian masyarakat Baduy, terutama Baduy Panamping ternyata batas minimal seseorang boleh menikah terkadang tidak menjadi patokan, mereka berprinsip asalkan terlihat sudah bisa bertanggung jawab, maka pernikahan itu pun diizinkan. Bahkan tak jarang ditemukan praktek perkawinan yang masih di bawah umur, khususnya pada kalangan perempuannya, yaitu antara usia dua belas sampai dengan lima belas tahun. Bahkan ada pula yang menikah diba-wah usia dua belas tahun. Praktek perkawinan di bawah umur ini bagi masyarakat Baduy dikenal dengan istilah "kawin gantung" yakni praktek perkawinan yang tidak seperti biasanya yakni hanya dilakukan secara akad saja dan biasanya secara sembunyi-sembunyi.

Meskipun secara hirarki, masyarakat Baduy terbagi dua (Baduy Tangtu dan Baduy Panamping), akan tetapi dalam pola perkawinannya, masyarakat Baduy, dalam hal ini seorang pemuda atau laki-laki Baduy Tangtu ternyata masih diperbolehkan untuk menikahi gadis atau pe-rempuan Baduy Panamping. Bahkan, meskipun status mereka sudah berubah menjadi warga Baduy Panamping, kedudukan istrinya tersebut dapat diangkat kembali menjadi warga Baduy Tangtu dan mereka biper-bolehkan untuk kembali hidup di wilayah Baduy Tangtu. Akan tetapi sebaliknya, jika gadis atau perempuan Baduy Tangtu menikah dengan pemuda atau laki-laki warga Baduy Panamping, maka status suaminya tidak boleh dibawa dan atau menjadi warga Baduy Tangtu, dan secara otomatis keduanya harus hidup diwilayah Baduy Panamping. Dengan demikian, dapat disimpulkan, bahwa dalam hal ini, status warga seorang istri harus mengikuti status suaminya.

Selain pola perkawinan silang di atas, ada juga pola perkawinan si-lang antara orang Baduy dengan orang luar Baduy. Dalam hukum adat

Baduy perkawinan seperti itu tidaklah dilarang. Meskipun begitu, aturan adat Baduy secara tegas mengatakan bahwa jika ada orang Baduy–baik laki-laki maupun perempuan–menikah dengan orang luar Baduy, maka ia harus keluar secara resmi dari anggota kesukuannya dengan terlebih dahulu didoakan oleh tokoh adat demi keselamatan dan kebahagiaan rumah tangganya. Ketika sudah resmi keluar dari komunitas Baduy, maka proses perkawinan sudah tidak boleh memakai tatacara Baduy lagi, melainkan tata cara orang luar Baduy sesuai dengan tradisinya.

Dalam tradisi hidup berumah tangga masyarakat Baduy, peranan orang tua sangat dominan. Jika salah satu anaknya hendak berkeluarga, maka sang anak tidak diperkenankan menikah tanpa restu atau pilihan orang tuanya. Bagi masyarakat Baduy, praktek pernikahan melalui penjodohan masih tetap berlaku, bahkan telah menjadi ketentuan adat yang harus diikuti. Karena itu, praktek berpacaran layaknya seperti masyarakat di luar Baduy tidak pernah dikenal.

Ketika saya mencoba membandingkan pola perkawinan antara Baduy *Tangtu* (Dalam) dan Baduy *Penamping* (Luar), ternyata ada perbedaan dari sisi perjodohan. Bagi masyarakat Baduy *Tangtu*, praktek perjodohan masih tetap dipatuhi, dan mereka dilarang untuk melanggarnya. Sedangkan bagi masyarakat Baduy *Panamping*, praktek perjodohan ini nampaknya lebih longgar. Dalam masyarakat Baduy *Panamping,* sudah banyak ditemukan pasangan muda-mudi yang menikah berdasarkan hasil pilihannya sendiri, bahkan tanpa melibatkan orang tua. Bahkan pada masyarakat Baduy *Panamping* sudah dikenal model berpacaran (bobogohan) layaknya seperti masyarakat luar Baduy dengan model yang lebih sederhana.

Pada dasarnya semua warga Baduy tetap mementingkan restu orang tua akan pilihan mereka dan hal ini tetaplah menjadi pegangan yang harus dipatuhi. Kondisi yang jauh lebih longgar juga ditemukan pada masyarakat Baduy *Dangka*. Meskipun aturan adat prihal bagaimana hubungan antara laki-laki dan perempuan Baduy begitu ketat, akan tetapi

warga muda-mudi Baduy tetaplah bergaul satu sama lainnya, layaknya seperti masyarakat luar Baduy. Hanya saja, ketika mereka hendak mengenal seorang gadis Baduy secara lebih dalam untuk dijadikan istri, maka biasanya mereka mengunjungi rumah seorang gadis tersebut secara berkelompok. Hal ini merupakan aturan adat untuk mencegah prilaku yang dilarang dalam ketentuan adat Baduy. Di antara ketentuan adat tersebut mengatakan bahwa seorang laki-laki Baduy yang bukan anggota keluarganya di larang menyentuh–seperti mencium atau lebih dari itu–seorang gadis Baduy. Dan jika hal itu terjadi, maka keduanya akan mendapatkan hukuman adat yang cukup berat.

Dalam masyarakat adat Baduy, ditentukan bahwa antara seorang pria dengan seorang wanita yang belum menikah dilarang berhubungan rapat, termasuk di dalamnya bersentuhan tangan. Karena itu hubungan berpacaran bagi masyarakat Baduy adalah hal yang dilarang oleh adat. Lalu bagaimana jika antara seorang laki-laki berkeinginan mengenal lebih jauh dengan seorang perempuan, aturan adat menentukan bahwa jika ada seorang pria hendak mengenal seorang perempuan atau berkunjung kerumah seorang perempuan tidak dilakukan dengan sendirian, akan tetapi dilakukan dengan beramai-ramai bersama beberapa orang pria. Ketentuan adat ini diberlakukan demi menjaga hal-hal yang tidak diinginkan.

Dalam praktek perjodohan di Baduy Tangtu ini biasanya dilakukan pertama kali oleh orang tuanya, lalu kemudian dilaporkan kepada sesepuh kampung itu sendiri. Dalam ketentuan adat, apabila ada seorang pria yang sudah siap untuk menikah dan membentuk sebuah rumah tangga, maka ia harus membicarakannya terlebih dahulu kepada *Puun* (ketua suku). Setelah melakukan pembicaraan dengan *Puun,* maka langkah selanjutnya–jika belum menemukan pasangan–, *Puun* akan mencarikan jodoh yang sesuai. Setelah proses pencarian jodoh ini selesai, maka *Puun* pun memberika izin kepada pihak laki-laki tersebut untuk melamar pihak perempuan hasil petunjuk *Puun* tersebut.

Upacara Perkawinan Masyarakat Baduy

Pada masyarakat Baduy Tangtu, ketika kedua keluarga atau pihak telah sepakat untuk saling menjodohkan anaknya, maka untuk sampai pada tujuan utama yakni melakukan perkawinan, biasanya mereka melakukan beberapa prosesi ritual adat yang sudah ditentukan secara turun temurun. Adapun prosesi adat pra-perkawinan yang biasanya dilakukan oleh masyarakat Baduy adalah prosesi pelamaran atau dalam bahasa mereka disebut dengan “lalamar”.

Dalam proses pelamaran, biasanya dilakukan sebanyak tiga tahap. *Lamaran pertama*, dilakukan di rumah pihak perempuan pada waktu sore hari. Proses lamaran ini dilakukan ketika anak-anak mereka masih berada di ladang. Biasanya pihak orang tua pria mendatangi rumah orang tua si perempuan dengan membawa sirih pinang sebagai simbol bahwa kedatangan mereka akan melamar anaknya. Setelah ada kesepakatan antara pihak laki-laki dan perempuan, maka pihak laki-laki pun mendatangi Jaro Tangtu dalam rangka bermusyawarah membicarakan maksudnya akan mengawinkan anaknya.

Ketika berkunjung menemui Jaro Tangtu, pihak laki-laki biasanya membawa perlengkapan syirih atau nyirih dalam bahasa mereka sebagai syarat wajib yang harus dilakukan dalam proses lamaran pertama. Dalam pertemuan ini, agenda yang dibicarakan adalah prihal penentuan waktu (hari, tanggal, dan bulan) untuk proses lamaran kedua. Setelah pembicaraan itu selesai, maka Jaro Tangtu pun keesokan harinya membicarakan kepada Puun sebagai petinggi warga Baduy dalam rangka meminta petunjuk dan keputusan terkait dengan rencana salah satu warganya yang akan menikahkan anaknya.

Lamaran kedua, bila maksud lamaran pihak pria diterima oleh orang tua pihak perempuan, maka delapan bulan kemudian, keluarga pihak pria dengan membawa calon pengantin pria mendatangi rumah calon istrinya. Pada lamaran tahap kedua ini, biasanya dilakukan acara *nyereuhan* atau dalam bahasa lain tukar cincin. Dalam acara lamaran kedua

ini juga kembali dibicarakan terkait dengan waktu perkawinan. Dalam tahap kedua ini, seluruh warga Baduy Tangtu biasanya hadir untuk menjadi saksi. Proses lamaran tahap kedua ini dilakukan di tempat khusus namanya Balai Adat.

Dalam sesi lamaran kedua ini, orang tua pihak pria menyerahkan anak yang akan dinikahkan untuk bekerja di ladang milik calon mertuanya. Ketika pihak perempuan merasa cocok dengan hasil kerja calon menantunya, maka biasanya diteruskan sampai enam bulan bahkan satu tahun. Hal ini dilakukan agar pihak perempuan mengetahui bahwa calon menantunya betul-betul bisa bekerja dan bisa bertanggungjawab atas keluarganya kelak. Ketika proses penilaian ini selesai, dan pihak perempuan merasa yakin atas kemampuan calon menantunya, maka proses lamaran ke tiga pun dilakukan.

Lamaran ketiga. Pada sesi lamaran ketiga ini, pihak laki-laki kembali mendatangi pihak perempuannya dengan maksud menegaskan keinginannya untuk menjodohkan anaknya. Pada proses lamaran ketiga ini, biasanya pihak laki-laki membawa seserahan berupa seperangkat kebutuhan dapur (alat-alat dapur) termasuk beras. Dalam sesi lamaran ketiga ini juga dilakukan di Balai Adat yang dipimpin langsung oleh Puun dan perangkat adat Baduy. Acara dalam sesi lamaran ketiga ini masyarakat Baduy menyebutnya dengan proses *seserenan* atau dalam bahasa lain disebut dengan seserahan. Jika kita perhatikan, praktek serah-serahan seperti ini memang bukanlah hal yang aneh, karena cara ini pun biasanya dilakukan oleh masyarakat di luar Baduy.

Ada proses ritual yang menarik dalam acara tahap lamaran ketiga ini. Proses ini sangat sakral sehingga tidak boleh terlewatkan. Proses yang dimaksud adalah pembacaan *syahadat adat* yang dibacakan secara langsung oleh Puun untuk kedua belah pihak yang akan melangsungkan pernikahan. Pembacaan *syahadat batin* ini berfungsi sebagai sumpah setia agar pertalian jodoh mereka awet dan tidak ada perceraian dikemudian hari.

Setelah proses lamaran selesai, maka acara kawin adat ala tradisi Baduy pun dilakukan. Prosesi perkawinan Baduy biasanya dilakukan sampai tiga hari. Pada hari pertama biasanya diisi dengan acara persiapan pra perkawinan dengan menyiapkan semua kebutuhan pesta perkawinan. Pada hari pertama ini juga semua kerabat–baik dari pihak pria maupun wanita–berkumpul di tempat pengantin. Pada hari kedua, diadakanlah upacara selamatan baik di rumah pria maupun wanita. Upacara ini dilakukan sebagai rasa syukur dan berdoa kepada Sang Batara Tunggal dan para karuhun agar acara perkawinan tersebut dapat berjalan dengan lancer. Biasanya yang hadir dalam acara selamatan ini adalah kerabat terdekat di lingkungan masing-masing.

Upacara selamatan ini dipimpin oleh tangkesan atau dukun kampung. Acara selamatan ini dilakukan pada waktu menjelang malam hingga tengah malam. Pada waktu yang bersamaan juga diadakan upacara selamatan di Bale yang dihadiri oleh masing-masing utusan pihak pengantin dan dihadiri juga oleh Puun, Jaro dan kerabat pihak pengantin. Acara ini dipimpin langsung oleh Puun. Pada acara ini, Puun memanjatkan doa-doa dan syahadat ala Baduy. Syahadat tersebut berbunyi;

Asyhadu sahadat sunda
Jaman Allah ngan sorangan
Kaduana Nabi Muhammad
Nu cicing dibumi anggarincing
Nu calik, calikna di alam keueung
Ngacacang dialam mokaha
Salamet umat Muhammad

Setelah acara selamatan pada hari kedua selesai, maka pada hari ketiganya adalah puncak dari acara perkawinan. Sebelum sang pengantin dibawa ke Balai Adat, biasanya si mempelai terlebih dahulu di rias dengan tatarian ala Baduy. Setelah itu, maka si mempelai wanita pun di

bawa ke Balai Adat atau pendopo kepuunan. Acara ini dilakukan pada siang hari dengan langsung dipimpin oleh Jaro Tangtu.

Pada acara ini ini kegiatan yang dilakukan adalah *ngabokor* yakni penyerahan seperangkat sirih dan pinang yang diletakkan di atas bokor yang terbuat dari logam kepada Puun oleh Jaro. Dalam ritual penyerahan ini Jaro mengucapkan kata-kata;

Tabe puun Girang
(Salam Takzim Tuan)
Ngaing kadatangan ku rakyat turunan Sunda
(Aku kedatangan oleh rakyat keturunan sunda)
Sejana ndeuk ngahalimpukeun anak-anakna
(Maksud mereka hendak mengawinkan anak-anaknya)
Muga kauninga jeung kawidian ku Girang
(Mohon dimaklum dan diijinkan oleh Tuan)
Ku para ayah nu aya, nu teu aya
(serta para tetua yang ada maupun yang tidak ada)
Ngan bae neda tawakupna
(Namun mohon dimaafkan)
Najan rumasa jeung tetela maranehna teu turunan Sunda
(Walaupun mereka mengaku dan memang terbukti keturunan Sunda)
Anu biasa ngahiyang, kuduna mah rebo ku babawaan
(yang terbiasa menghiyang, seharusnyalah mereka membawa bawaan)
Pikeun ngahalimpukeun eta dua panganten
(untuk mengawinkan kedua pengantin)
ukur bisa mawa seupaheun satektekun
(tapi mereka hanya membawa sirih pinang sepahen)

Nampaknya tidak hanya sirih pinang satu bokor yang diserahkan kepada Puun, sang kerabat pengantin pun kemudian menyerahkan sepiring nasi dan ikannya kepada Puun. Setelah itu, Puun pun kemudian berdo’a dan membaca mantra-mantra keselamatan yang kemudian di-

tiupkan kepada sepiring nasi yang disajikan tersebut. Setelah itu, sepiring yang sudah dibacakan mantra itu pun kemudian diserahkan kembali kepada sepasang pengantin tersebut. Setelah itu pun masing-masing penganten saling menyuapi satu sama lain secara bersama-sama. Setelah itu, maka seluruh kerabat dan perangkat kepuunan yang terlibat pun kemudian makan bersama.

Setelah makan bersama selesai, maka upacara pembasuhan kaki pengantin pria oleh pengantin wanita pun dimulai. Dalam upacara ini, pengantin wanita mengambil air ke pancuran dan sang suami pun menunggu di gelodog balai adat. Pembasuhan kedua kaki suami oleh sang istri dipecayai oleh masyarakat Baduy sebagai simbol tugas dan kesetiaan istri pada suami. Dengan dibasuhnya kaki suami oleh istrinya, maka berakhirlah rangkaian upacara perkawinan di Balai Adat.

Setelah upacara adat di Balai Adat selesai, maka acara selanjutnya dengan diantarkan Jaro, upacara lanjutan pun dilakukan di rumah mempelai wanita. Setibanya mereka berdua di rumah mempelai wanita, maka keduanya pun didudukkan secara bersandingan. Mereka pun diminta duduk menghadap Jaro. Dan Jaro pun menggenggam ke dua ibu jari pasangan pengantin dan kemudian memantrainya. Di akhir ucapan mantra tersebut berbunyi:

"Tah ti kiwari mah sagala rupa ge bagian dia duaan"

Artinya:

"Nah sejak saat ini segala macam urusan menjadi bagia kalian berdua"

Setelah bacaan mantra oleh Jaro selesai, maka sejak saat itu mereka telah disahkan sebagai pasangan suami istri yang akan membina sebuah keluarga. Upaca ritual adat pun kemudian dilanjutkan pada malam hari. Seluruh kerabat pengantin diminta untuk datang dan menikmati menu makanan yang telah disiapkan. Di sela acara makan bersama, mereka dihibur oleh juru pantun. Jika di wilayah Baduy Tangtu, *Puun* bisa merangkap sebagai penghulu. Akan tetapi berbeda dengan wilayah Baduy

Panamping. Pada masyarakat Baduy Panamping, penghulu bisa merupakan tokoh kampung Cicakalgirang dan bisa juga tokoh yang berasal dari luar wilayah Baduy.

Pada masyarakat Baduy Tangtu perkawinan hanya dilakukan secara adat Baduy saja. Berbeda dengan Baduy Panamping, biasanya setelah kawin adat selesai dilakukan, maka mempelai laki-laki dengan ditemani salah seorang kerabatnya pergi ke *amil* dikampung Cicakalgirang. Di kampung Cicakalgirang ini-lah satu-satunya kampung Baduy yang sebagian besar penduduknya sudah beragama Islam. Keberadaan kampung Islam di Baduy ini, bagi masyarakat Baduy dianggap perlu sebagai salah satu bentuk pengesahan perkawinan yang telah dilakukan. Proses ini menarik untuk diamati, masyarakat Baduy yang kepercayaannya berbeda dengan umat Islam umumnya, tetapi dalam tradisi perkwawinan ia tetap mengacu kepada aturan yang diterapkan oleh agama Islam.

Jika dilihat dari ketentuan adat ini, maka ada beberapa pesan yang bisa ditemukan: (1) masyarakat Baduy merasa penting adanya ketentuan proses perkawinan yang disahkan tidak hanya menurut adat, akan tetapi juga menurut agama konvensional dan hukum negara; (2) pola pernikahan seperti ini dilakukan oleh masyarakat Baduy sebagai rasa hormat akan kesultanan Banten yang pernah menjadi raja (penguasa) di tanah Banten yang beragama Islam termasuk di dalamnya tanah Baduy, dan hal ini diwujudkan dengan ketentuan adat yang mengharuskan pernikahan masyarakat Baduy memakai cara adat dan hukum Islam.

Khusus bagi masyarakat Baduy Panamping (Luar), sebelum proses pernikahan di mulai, mempelai laki-laki mengucapkan ikrar (syahadat) dengan bahasa sunda kuno. Syahadat itu hampir mirip dengan kalimat syahadat yang dipakai dalam Islam. Sedangkan dalam proses ritual perkawinan, di masyarakat Baduy Tangtu (Dalam) yang disebut dengan kawin *batih* (kawin kekal) di hadapan *Puun*, kedua mempelai dan orang tuanya mengucapkan *sadat tangtu*, yang berbeda isinya dengan syahadat Panamping.

Bagi masyarakat Baduy yang ekonominya dianggap mampu, setelah proses akad perkawinan selesai, biasanya kedua mempelai pengantin dihias oleh seorang juru *aes* (ahli rias). Sebelum acara pesta perkawinan dimulai, terlebih dahulu dilakukan upacara adat yang dipimpin oleh dukun adat, dan dihadiri oleh kerabat kedua belah pihak termasuk masyarakat luas. Tidak hanya itu, bagi orang Baduy yang ekonominya berkecukupan biasanya menghadirkan acar-acara hiburan seperti; mengundang pemain gamelan untuk memeriahkan pesta perkawinan di siang hari, dan pada malam harinya dimeriahkan dengan permainan pantun yang diiringi alat musik kecapi.

Penutup

Dari pengamatan di lapangan, ada beberapa hal yang bisa ditemukan dan disimpulkan terkait dengan perkawinan adat Baduy: yaitu (1) sampai saat ini, masyarakat Baduy masih menganggap bahwa perkawinan adalah sebuah kewajiban yang bernilai sakral; (2) dalam kehidupan masyarakat Baduy, eksistensi perempuan dan laki-laki bukan untuk saling mendominasi, keduanya hidup untuk saling melengkapi; (3) dalam praktek perkawinan masyarakar Baduy ada banyak prosesi ritual adat yang harus dilalui. Prosesi itu ada juga yang sama dengan prosesi perkawinan masyarakat luar Baduy. Meskipun begitu, tak sedikit juga beberapa prosesi yang khas dan hanya terdapat dalam masyarakat Baduy; (4) kepatuhan masyarakat Baduy dalam berprilaku termasuk di dalamnya dalam membina keluarga disebabkan kuatnya mereka dalam memegang peraturan adat.

Masyarakat Baduy memahami bahwa aturan adat *(pikukuh)* adalah merupakan warisan leluhur Baduy. Karena itu, jika mereka mengabaikan aturan adat, maka dalam keyakinan masyarakat Baduy mereka akan tertimpa bencana. Aturan adat atau *pikukuh karuhun* merupakan ajaran dan norma adat yang harus dipatuhi sampai kapanpun.

Daftar Pustaka

Adimihardja, Kusnaka. 2008. *Dinamika Budaya Lokal.* Bandung: Pusat Kajian LBPB

Atja dan Saleh Danasasmita. 1981. *Amanat dari Galunggung*. Bandung: Proyek Pengembangan Permuseuman Jawa Barat.

– – – -. 1981. *Sanghyang Siksakanda Ng Karesian.* Bandung: Proyek Pengembangan Permuseuman Jawa Barat.

Danasasmita dan Anis Djatisunda. 1986. *Kehidupan Masyarakat Kanekes.* Bandung: Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sunda (Sundanologi) Depdikbud RI

Dokumen RPJM Prov. Banten Tahun 2007-2012. Banten: Pemprov Banten.

Ekadjati, Edi S 2009. *Kebudayaan Sunda: Suatu Pendekatan Sejarah.* Jakarta: Pustaka Jaya.

Garna, Judhistira. 1993. “Masyarakat Baduy di Banten” dalam Koentjaraningrat (ed.). *Masyarakat Terasing di Indonesia.* Jakarta: Kerjasama Gramedia, Depsos RI, dan Dewan Nasional Indonesia untuk Kesejahteraan Sosial.

– – – . 1993. “Orang Baduy di Jawa: Sebuah Studi Kasus Mengenai Adaptasi Suku Asli terhadap Pembangunan” dalam Lim Teck Ghee dan Alberto G Gomes (ed.). *Suku Asli dan Pembangunan di Asia Tenggara*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Geertz, Clifford. 1960. “Religion as Cultural System” dalam Michael Banton (ed). *Anthropological Approaches the Study of Religion.* London: Tevistock Publication.

Harsya W Bachtiar. 1985. “Pengamatan Sebagai Metode Penelitian” dalam Koentjaraningrat (ed.). *Metode Penelitian Masyarakat.* Jakarta: PT Gramedia.

Hoevell, WR Van. 1845. *Bijdragen tot de Kennis der Badoeinen in het Zuiden der Residentie Bantam*. TNI, 7, IV

Iskandar, Johan. 1992. *Ekologi Perladangan di Indonesia: Studi Kasus Dari Daerah Baduy.* Jakarta: Djambatan.

Jacobs, J dan JJ Meijer. 1891. *De Badoej’s.* Grahenhage: Martinus Nijhoff.

Jagger, A 1983. *Feminist Politics and Human Nature.* Sussex: Harvester Press.

Middleton, John. 1977. “Sistem Keagamaan.” *Proyek Penelitian Agama dan Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa*. Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama RI

MS, Djuwisno. 1986. *Potret Kehidupan Masyarakat Baduy.* Jakarta: Khas Studio.

Permana, R Cecep Eka. 1998. *Mitra Sejajar Pria dan Wanita Dari Inti Jagat: Sebuah Kajian Antropologis.* Jakarta: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya Lembaga Penelitian Universitas Indonesia.

Pennings, AA 1902. *De Badoewi’s in Verband met enkele Oudheden in de Residentie Bantam.* TBG XLV Djambi: Bintang Jaoeh.

Scharf, Betty R 1995. *Kajian Sosiologi Agama.* Yogyakarta: Tiara Wacana.

Sukesi, Keppi. 1995. “Wanita Dalam Perkebunan Rakyat; Hubungan Kekuasaan Pria-Wanita dalam Perkebunan Tebu,” dalam TO Ihromi (ed.). *Kajian Wanita dalam Pembangunan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Spiro, Melford E 1969. “Religion: Problems of Definition and Explanation” dalam Michael Banton (ed.). *Anthropological Approaches of The Study of Religion.* New York: Tavistock Publications.
Suparlan, Parsudi. 1982. “Kebudayaan, Masyarakat, Agama” dalam Parsudi Suparlan, “*Pengetahuan ilmu-ilmu Sosial dan Pengkajian Masalah Agama.*” Jakarta: Penerbit Balai Penelitian dan Pengembangan (Balitbang) Agama Departemen Agama RI
Pleyte. 1912. “*Badoejsche Geesteskinderen.*” TBG, 54, afl.3-4.

Peraturan daerah

Perda terkait dengan pembinaan dan pengembangan lembaga adat masyarakat Baduy Kabupaten Lebak No: 13 Tahun 1990.
Perda terkait Perlindungan atas hak ulayat masyarakat Baduy No: 32 Tahun 2001.
Perda tentang perlindungan Hak Ulayat No. 32 Tahun 2001

6

TOWARDS A THEOLOGY OF FORGIVENESS: AN INDONESIAN CATHOLIC PERSPECTIVE ON RESPONDING TO INTERRELIGIOUS CONFLICTS

B. Agus Rukiyanto

"Do not judge, and you will not be judged.
Do not condemn, and you will not be condemned.
Forgive, and you will be forgiven." (Luke 6:37)

Abstract

Pope Benedict XVI's lecture in Regensburg University on 12 September 2006, in which he quoted a fourteenth-century Byzantine emperor, Manuel II Paleologos, who criticised some teachings of the Prophet Muhammad as "evil and inhuman", provoked outrage in the Muslim world and led to the demand for an unequivocal apology from the Pope. The Pope made a statement of regret, welcomed by some Muslim groups, but failed to end the anger. Violence continued to spread all over the world. Julius Cardinal Darmaatmadja, SJ, then President of the Indonesian Bishops' Conference (IBC), took an initiative to apologise to Muslims for Benedict XVI's remark. He asked for forgiveness from those who were offended and hurt. By his action, Cardinal Darmaatmadja showed that offering and accepting an apology is very important in human interactions. By making an apology, reconciliation can be achieved and broken rela-

tionships restored. Forgiveness is God's free gift but also our responsibility in a broken and sinful world. Cardinal Darmaatmadja embodied the local church's approach, which was appropriate and can become a lesson for us in developing the virtue of mutual forgiveness and realising a world of peace and harmony.
Keywords apology, forgiveness, reconciliation, harmony, interreligious dialogue, theology of forgiveness

Introduction

Interreligious dialogue is very important in Indonesia, where many religions and beliefs exist. Interreligious conflicts are still liable to happen because of political, social, economical or cultural factors. In this situation, it is an urgent to create an atmosphere of mutual acceptance and understanding. To be able to accept and understand others, especially during times of conflict, we need to develop the virtue of forgiving others.

In this paper, I offer a reflection on how we need to develop a theology of forgiveness as a new way of being church in Indonesia. I provide an analysis of what happened in Indonesia after Pope Benedict XVI gave a lecture at Regensburg University on 12 September 2006. This lecture provoked many reactions from the Muslim world. In my analysis, I compare and contrast the Pope's response to the Islamic reactions with the response of the Indonesian Church, represented by Julius Cardinal Darmaatmadja, SJ. In conclusion, I offer a theological reflection on this issue in the form of a theology of forgiveness.

An Inculturated Church Is a Humble Church

In recent years, the Roman Catholic Church in Indonesia has articulated an inculturated theology that is characterised as a "theology of harmony". This contextual theology is based on the concept of harmony found in the Indonesian motto *Bhinneka Tunggal Ika* (unity in diversity)

and the state ideology *Pancasila*.[1] Indonesian bishops and theologians have endeavoured to integrate this concept of harmony into their teachings and theologies. Frequently, Indonesian bishops refer to Indonesian society as a society based on *Pancasila*, addressing all Indonesian people, not only Catholics, and affirming that Indonesian society is united despite cultural, ethnic, and religious diversity.

Maintaining harmony in society is very important for Indonesian culture. This fact must be understood to comprehend why Julius Cardinal Darmaatmadja, SJ, the Archbishop of Jakarta, acted as he did in response of tensions that arose after the incident at Regensburg University. In the following pages, I compare and contrast how Pope Benedict XVI and Cardinal Darmaatmadja responded to the reactions of the Muslims around the world. In examining their approaches, I hope to illustrate the differences between two ways of proceeding as church leaders and the interactive dynamics of faith and culture.

The Incident

On 12 September 2006, Pope Benedict XVI gave a lecture at Regensburg University. During the lecture, he used a quotation from a fourteenth-Century Byzantine emperor, Manuel II Paleologos, which criticised some teachings of the Prophet Muhammad as “evil and inhuman” – such as commanding to spread Islam by violence (*news.bbc.co.uk; www.cnn.com; www.cathnews.com*). This speech provoked outrage in the Muslim world and led to the demand for an unequivocal apology from the Pope.

Following the protests that took place in many countries in reaction to his speech, Benedict XVI said several times that he regretted the of-

[1] *Pancasila* (pronounced *Panchaseelah)* is the foundation for social life in Indonesia and includes five inseparable and mutually qualifying fundamental principles: (1) belief in one supreme God, (2) a just and civilised humanity, (3) the unity of Indonesia, (4) democracy through deliberation and consensus among representatives, and (5) social justice for all people of Indonesia.

fence caused. On 17 September 2006, Benedict XVI once again expressed his regret in front of pilgrims at Castel Gandolfo: “I am deeply sorry for the reactions in some countries to a few passages of my address at the University of Regensburg, which were considered offensive to the sensibility of Muslims” (*news.bbc.co.uk*). He said that the medieval text he quoted did not reflect his personal opinion, explaining that the speech was an invitation to frank and sincere dialogue with mutual respect.

That statement of regret was welcomed by some Muslim groups but failed to end the anger. Violence continued with the killing of an Italian nun, Sr. Leonella Sgorbati, in Somalia, the killing of Fr. Boulos Iskander, a priest from the Syriac Orthodox Church of the Virgin Mary, whose beheaded and dismembered body was found in the northern Iraqi city of Mosul, and the firebombing of several churches in the Middle East. In Iraq, Benedict XVI’s speech brought a new level of threat to an already shrinking Christian population (*www.irinnews.org*). There were also further protests in Gaza, Indonesia and Iran.

On 25 September, Benedict XVI invited ambassadors from Muslim nations to the Vatican in an attempt to defuse tension between Muslims and Catholics. During the meeting Benedict XVI expressed his “esteem and profound respect” for Muslims and his wish to continue establishing bridges of friendship with the adherents of all religions. He showed particular appreciation for the growth of dialogue between Muslims and Christians (*news.bbc.co.uk*).

In Indonesia, the world’s largest Muslim nation, many protests against Benedict XVI’s speech were staged in front of the Vatican Embassy (*www.detiknews.com*; *The Jakarta Post*; *Kompas*, 18 September 2006). The rallies were led by the *Front Pembela Islam* (FPI, Islamic Defenders Front).

Mohammad Machsumi Saloko, the leader of the FPI, said that the Pope only regretted what occurred subsequent to his address but had not apologised for what he said. The demonstrators therefore asked Benedict

XVI to apologise *directly* to Muslims for offending their religious sensibilities.

The government and religious leaders of Indonesia, however, called on the Indonesian people to be calm and to maintain harmony between the adherents of the various religions.

President Susilo Bambang Yudhoyono commented that Benedict XVI's remarks were inappropriate and disturbing and did not contribute to efforts to promote dialogue among religions and cultures. However, he asked the Indonesian people, especially the Muslims, to preserve a sense of unity among the Indonesian people, including harmony between Muslims and Christians.

The House Speaker, Hidayat Nurwahid, also called on Indonesian Muslims not to be provoked by Benedict XVI's address and to maintain harmony with other believers.

Din Syamsuddin, the chair of *Muhammadiyah*, Indonesia's second largest Muslim organisation, asked Indonesian Muslims to accept Benedict XVI's "words of regret" and forgive him. He urged all religious leaders to help develop interfaith harmony on the basis of mutual respect and understanding. He called the incident a sign that genuine interreligious dialogue is not yet a reality. More work needed to be done to accomplish this end.

Similarly, Hasyim Muzadi, the chair of *Nahdlatul Ulama*, the largest Muslim organisation in Indonesia, called on Indonesian Muslims to accept Benedict XVI's "words of regret", saying that it was "an obligation" according to Islamic teachings (*The Jakarta Post*, 19 September 2006).

Muzadi said this at a conference for religious leaders on September 18, 2006 at the *Nahdlatul Ulama* office, Jakarta. On the same occasion Julius Cardinal Darmaatmadja, SJ, then President of the Indonesian Bishops' Conference (IBC), apologised (*minta maaf* in Indonesian) to

Muslims for Benedict XVI's remarks that had offended the Muslims (*Kompas*, 19 September 2006).

It is important to note that *maaf* in Indonesian has a different nuance from the English word *apology*. Apology, derived from the Greek word απολογια, means "a written or spoken expression of one's regret, remorse, or sorrow for having insulted, failed, injured, or wronged another" (*dictionary.reference.com*).[2] *Maaf* is derived from the Arabic word *ayn-fa-wau*, which literally means "to erase", and refers to "asking for forgiveness".

Cardinal Darmaatmadja was not just expressing regret for the incident, as Benedict XVI had already done in public. He was asking for forgiveness from the Muslims for the Pope's remarks. Although Cardinal Darmaatmadja believed that what the Pope quoted was not what he personally meant, in fact the address had offended and angered the Muslims. Therefore Cardinal Darmaatmadja asked for forgiveness from those who were offended and hurt. He affirmed that religious leaders should exemplify tolerance by respecting the adherents of other religions and not offend them.

The IBC also made a formal statement of apology to Muslims. It said that the church shared the concerns of Muslims, who thought their Prophet was belittled and that God was blasphemed.

The Indonesian bishops hoped that the incident had not damaged religious harmony in Indonesia, and that the very act of forgiving each other would become the basis for better dialogue in the future. The incident revealed an important lesson: religious leaders must be thoughtful and responsible in their references to the religious traditions of others.

The IBC thanked the Indonesian government and Muslim leaders for their many efforts to keep the society calm. They also expressed grati-

[2] It can also mean "a defense, excuse, or justification in speech or writing, as for a cause or doctrine".

tude to the leaders of Muslim countries who had accepted Benedict XVI's "words of regret".

Some Analysis

Cardinal Darmaatmadja's attitude can be analysed from several points of view: Ignatian spirituality, Javanese culture, and Indonesian Muslim culture. First, as a Jesuit, he expressed a spirituality of humility. In the *Spiritual Exercises* (SE) Ignatius teaches all of his followers to imitate Christ in humility (Fleming, 1996). The desire to be humble, as the grace of a greater love, is expressed in the Triple Colloquy to Mary, Jesus and God the Father (SE 147) (Ivens, 1998: 127). Furthermore, Ignatius invites his followers to have the third kind of humility, which is the most perfect humility, compared to the two other kinds: to imitate Christ in poverty and in humiliation (SE 165-168). In apostolic work, humility means being "willing to work with others: with Christians, men of other religious faiths, and all men of good will; willing to play a subordinate, supporting, anonymous role; and willing to learn how to serve from those we seek to serve" (Ganss, 1977:106). Cardinal Darmaatmadja applied this spirituality in his apology to Muslims.

Second, as a Javanese, Cardinal Darmaatmadja applied the principle of conflict avoidance. In Javanese culture, the goal of this principle is "the establishment and maintenance of social harmony", known as *rukun* for Javanese (Magnis-Suseno, 1997: 42-61). *Rukun* is the condition in which all parties find themselves at peace with each other. It is marked by cooperation, mutual acceptance, calm and unity. It is an ideal that Javanese desire in all relationships, in the family, in the neighbourhood, and in the entire society. It requires the continual efforts of all individuals to interact peacefully with each other, along with the commitment to remove and resist potentially divisive and dissonant elements. Therefore all outbreaks of conflict must be avoided in order to maintain social peace and unity.

The *rukun* principle requires personal interests to be set aside and, if necessary, renounced in order to reach an understanding. Opposing interests, which inevitably occur in social groups, are resolved by traditional bargaining techniques – compromising the interests of all parties to seek a solution to which all parties can agree (*mufakat*, i.e. an agreement as a result of *musyawarah*, a process of deliberation, of give-and-take and compromise, in which all opinions should be respected and any decision is made by unanimity) – that are integrated into the existing social order, so that conflict will not lead to a total breakdown in communication or full-scale confrontation (Magnis-Suseno, 1997: 54-55).

Conflicts usually erupt because of emotions and convictions linked to individual and communal interests. Therefore Javanese society has developed norms of conduct to prevent the development of conflict from engendering disruptive emotions. Each one is required to act in a prudent and controlled manner. Each one must take into account everyone's reactions and act so that no clash, conflict, or confrontation can follow. Each one is expected to speak in a calm, emotionless voice. It is particularly important to behave carefully where opposing interests are present.

In the light of this world view, it is clear that Cardinal Darmaatmadja applied the *rukun* principle, the principle of avoiding a conflict. Islamic fundamentalist groups were angry because of Benedict XVI's remarks. This could lead to conflict between Christians and Muslims. To avoid this conflict, it was appropriate and wise that Cardinal Darmaatmadja made an apology to the Muslims. The stand he took was respected. Indonesian Muslim leaders accepted his apology and called on Muslims to forgive and move on. This meant that they left behind the offence and hurt elicited by Benedict XVI's remarks.

Third, it is important to note that apologising is common in Indonesian Muslim culture. This posture is not found in the same way in other Muslim countries. After *Ramadan* (the Islamic holy month of fasting), the people celebrate *Eid al-Fitr* by visiting family, relatives, and friends,

asking forgiveness of one another. This custom has become a national custom, practiced not only by Muslims, but by all Indonesian people. In fact this custom is rooted in an old Javanese custom of *sungkem* (offering respect on bended knees) to older people, asking for forgiveness for all one's faults. The Regensburg incident happened right before *Ramadan* began. Therefore it was a noteworthy time for Cardinal Darmaatmadja to make an apology to Muslims as they anticipated the beginning of *Ramadan*.

The Regensburg incident demonstrated the power of the media to shape world opinion. Pope Benedict XVI as the leader of the Catholic Church lacked the necessary awareness to recognise that whatever he says on any occasion is not restricted to that event, but is universalised by the media as the opinion as the leader of the Roman Catholic Church. Care must be exercised when giving a speech, writing, or quoting any source, especially when it might not reflect his own opinion.

Some analysts suggested that Benedict XVI might have been criticising Islamic fundamentalists and their use of violence, as well as censuring some Muslim countries where there is no religious freedom for people of other religions. If this was the case, Benedict XVI was making a generalisation about Islam without acknowledging that there are many Muslim groups, many of which are moderate and tolerant of other religions. Therefore, it was unwise to make such a generalisation about Islam. Moreover, in explaining the use of violence in religious history, Benedict XVI could have given examples of violence in Christian history, so as to avoid accusing only one religion, Islam, of spreading the faith by violent means.

What can be learned from comparing the responses of Pope Benedict XVI and Cardinal Darmaatmadja to the Regensburg incident? Benedict XVI was deeply sorry because of the offence caused by his address but did not apologise for the remarks themselves. Cardinal Darmaatmadja apologised for speech because it had offended and angered the Muslims.

In western culture, people will apologise only if they make a mistake. In Indonesia, especially in the Javanese culture, people will apologise even if they do not make any mistake but hurt other people unintentionally.

Cardinal Darmaatmadja used the following story as an example of such behaviour: In a crowded train, when someone steps on another person's foot, spontaneously he or she will apologise, even though the stepping was not deliberate. Asking forgiveness in Javanese culture does not necessarily mean that someone has made a mistake, has done something morally wrong, or acknowledges that some action is wrong. It is concerned with the observable surface of social relationships. It does not deal with subjective intention, but with the attainment of outward harmony within society (Magnis-Suseno, 1997: 43-44).

Thus, the Muslims demanded an apology of Pope Benedict XVI, and it would have been enough for them if the Pope had apologised. They did not need any explanation. The forgiveness for which Cardinal Darmaatmadja asked and the apology that he offered to Indonesian Muslims, on behalf of the Pope and as the leader of the Indonesian Catholic Church, were actions taken to maintain harmony in society. Cardinal Darmaatmadja embodied the local church's approach, an inculturated way of proceeding. These actions were gestures of faith interacting with culture that was different from the approach of the Vatican, in which Pope Benedict XVI did not apologise for offending the Muslims but only expressed regret for the reactions to his speech.

Having provided a brief analysis of the responses by Pope Benedict XVI and Cardinal Darmaatmadja to the Islamic reactions to the incident at Regensburg University, I will now offer a brief theological reflection on this case study.

Towards a Theology of Forgiveness

By his actions, Cardinal Darmaatmadja showed that offering and accepting an apology is very important in human interactions. Apology has

"the power to heal humiliations and grudges, remove the desire for vengeance, and generate forgiveness on the part of the offended parties" (Lazare, 2004: 1). For the offender, an apology can relieve the guilt he or she has engendered. Therefore it is important that the offender acknowledges the offence. Sometimes the offence must be clarified, especially in public apologies, to avoid conflicting interpretations and destructive consequences (Lazare, 2004: 75-77). By making an apology, reconciliation can be achieved and broken relationships can be restored.

An important model of apology was exemplified by Pope John Paul II, accompanied by seven curial officials, during a special Mass of Pardon on Sunday, 12 March 2000, when they asked God's forgiveness for the sins of injustice committed by Catholics throughout the ages: for the murderous excesses of the Crusades and the Inquisition, for divisions among Christians, for discrimination against Jews, for forced conversions, for wrongs committed against immigrants, gypsies and the weak, for injuring the dignity of women and the unity of humankind, and for sins against fundamental human rights, including abortion and fetal experimentation (Coppa, 2006: 281-82; *Catholic Insight*, May 2000: 10).

In his homily, John Paul II said: "We humbly ask forgiveness for the part which each of us has had in these evils by our own actions, thus helping to disfigure the face of the Church. At the same time, as we confess our sins, *let us forgive the sins committed by others against us*" (*www.vatican.va*). The papal apology was very appropriate, as it was delivered at the beginning of the new millennium, a Jubilee Year, a year when in ancient Israel reconciliation occurred, slaves were freed, and wrongs were righted. Many non-Catholic Christians and other spiritual leaders throughout the world applauded John Paul II's attempt to restore healing and unity. The apology was a powerful sign of church leaders humbling themselves, following the example of Christ.

Pope John Paul II, however, apologised only for individual persons or groups, not for the church as institution. Yet when someone makes a

mistake, the whole body he or she belongs to will be affected (*Catechism of the Catholic Church*, 1443-48, 1469). Since Vatican II, the church has developed an understanding that, like all sacraments, the sacrament of reconciliation has a fundamental community dimension (Mick, 2006: 65-66). Someone who sins needs to confess to a priest as representative of Christ and the church community, because sin and reconciliation involve the church as well. Reconciliation with the church community is the sacramental sign of reconciliation with God. Conversion or spiritual growth is not only a private matter between God and the individual but has a community dimension. Conversion and spiritual growth will lead people to a deeper relationship with the church. Conversion is a "conversion to a fuller life in the community of the church" (Mick, 2006: 68).

Cardinal Darmaatmadja not only apologised for Pope Benedict XVI's remarks. As the leader of the Indonesian church, he apologised to Islamic communities for the whole church, which was implicated in the Pope's remarks. Thus, it is important to recognise that the individual is part of the church, part of the whole body, the body of Christ. To forgive and to ask for forgiveness, then, needs to include the whole body of which someone is a part. In my opinion, the church needs to continue the process John Paul II initiated, asking for forgiveness whenever the church makes a mistake by commission or omission. Cultivating such an attitude requires church leaders to act humbly and to acknowledge mistakes that are the cause for others' suffering. By seeking forgiveness, the church responds to suffering incurred by an individual or a group at the hands of the members of the church (Studzinski, 1986: 15-16).

Forgiveness is essential to Christian life. In the process of forgiveness, receiving forgiveness is the starting point for a spirituality of forgiveness (Peters, 1986: 5). In the Lord's Prayer (Mt 6:9-13; Lk 11:2-4), receiving forgiveness from God comes before the prayer to be able to grant forgiveness to others. However, it is not easy to receive for-

giveness in human relationships, because it means "the recognition of a forgiver as superior and thus the creation of dependence" (Peters, 1986: 8). Once people accept forgiveness, they can move on. They can forgive others or themselves. The ability to forgive others or oneself is a sign of a mature personality (Studzinski, 1986: 13).

There is goodwill in the process of forgiveness: the forgiver wants the other to become a good person. Thus, "the experience of forgiveness opens up the way towards friendship, towards goodwill, towards co-operation" (Peters, 8). It confirms that "we are not redundant, that we have the possibility of being, that we are not just tolerated" (Peters, 1986: 8). Even more important is the fact that in the experience of forgiveness, "someone comes to the discovery that he or she is not himself or herself the source of his or her life, that his or her life is given." In forgiveness, this "givenness of life is affirmed and an individual autonomy is affirmed" (Peters, 1986: 9).

Forgiveness is needed to rebuild our relationship with God and with one another. In his reflection on the petition of forgiveness in the Lord's Prayer, Leonardo Boff writes: "Finally, as with the previous petition of the Lord's Prayer, we see that this one also has a *social* dimension. We see ourselves as a community of sinners; we are indebted to God and indebted to our fellow humans. The bread for our communal life is forgiveness and a reciprocal demonstration of mercy; if this is lacking, broken ties cannot be repaired. God's forgiveness reestablishes vertical communion with the Most High; forgiving those who have offended us reestablishes our horizontal communion. The reconciled world begins to flourish, the kingdom is inaugurated, and we begin to live under the rainbow of divine mercy" (Boff, 1983: 95-96).

The biblical foundation for a theology of forgiveness is the forgiveness of God, which is realised in Jesus (Duquoc, 1986: 36-37, 43; Rubio, 1986: 84). In the healing of a paralytic (Mk 2:1-13), Jesus says, "My son, your sins are forgiven". Some of the scribes begin to murmur,

"Why does this man speak thus? Who can forgive sins but God alone?" Jesus renounces the restriction that God cannot share or delegate the power to forgive. Jesus wants to indicate that "the Son of man has authority on earth to forgive sins." Therefore, there are "testimonies of this transcendent forgiveness in this world" (Duquoc, 1986: 37).

In the story of the woman taken in adultery (Jn 8:1-12), Jesus wants to break the circle of violence. The fact that everyone goes away when Jesus says, "Let him who is without sin among you be the first to throw a stone at her" indicates that "their sin provokes them to a practical mercy that their purity would have forbidden" (Duquoc, 1986: 37). The law does not require everyone to be sinless before it can bear fruit. The forgiveness given to this woman breaks the circle of violence.

In the crucifixion above all, Jesus breaks this circle of violence. As a victim Jesus begs God to forgive his executioners (Lk 23:34) and finishes his mission in absolute confidence in God (Lk 23:46).

According to the gospel of Luke, by dying on the cross without protest, Jesus breaks the circle of violence and initiates the only true way to life. God's response to Jesus is evident in the resurrection: God raised him from the dead and confirmed his way as *the only way* for humanity to be delivered from death unto life (Duquoc, 1986: 37-38; Elizondo, 1986:74). Mercy and forgiveness are the only way to put an end to the spread of sin and violence. Forgiveness breaks a system of justice thought of in terms of equivalence. As Jesus says, "You have heard that it was said, 'An eye for an eye, and a tooth for a tooth'. But I say to you, do not resist him who is evil. But if any one strikes you on your right cheek, turn to him the other also; and if anyone would sue you and take away your coat, let him have your cloak as well; and if any one forces you to go one mile, go with him two miles. Give to him who asks you, and do not turn away him who desires to borrow from you" (Mt 5: 38-42).

Here Jesus does not say that we do not need to fight against evil, but he shows that "equivalence in evil, even in the name of justice, does not transform human society" (Duquoc, 1986: 40). Forgiveness is not the approval of sin, nor does it tolerate evil; but it overcomes evil (cf. Rom 12:21; Lk 6:34-35). Forgiveness calls for a change of attitude on the part of the offender, who enters into a new relationship with the person who forgives. This is what we call conversion. Thus, the forgiveness of God is the proclamation of the reign of God, which comes about by conversion and not by substituting power for power (Duquoc, 1986: 42-44; Soares-Prabhu, 1986: 63-64).

George Soares-Prabhu provides further insight into the Lord's Prayer by observing that we are capable of forgiving because of our experience of God's forgiveness. He said, "All forgiveness, like all love, of which it is a particular form, originates from God, who has loved and forgiven us first (1 John 4:7, 21; Luke 7:47; Matt 18:23-35). When we love (and forgive) our neighbour, God's love (and forgiveness) is made perfect in us (1 John 4:12)" (Soares-Prabhu, 1986:60). Forgiving the neighbour in response to God's forgiveness will create new possibilities for forgiveness, making the "movement a spiral of forgiveness". Thus, human forgiveness is "both a consequence of our being forgiven by God and (at a second level) a condition for it" (Soares-Prabhu, 1986:60).

Our relationships with God are mediated through our relationships with our neighbours. We love God by loving our neighbours (Mk 12:28-34). History is the locus of our encounter with God. We seek reconciliation with God when we have been reconciled with those whom we have injured, whether intentionally or *un*intentionally (cf. Mt 5: 23-24; Mk 11: 25). Forgiveness comprises both a readiness to forgive those who have injured us and a readiness to seek pardon from those we have injured. Both are necessary for genuine forgiveness. By asking for and accepting forgiveness from our neighbours, we allow ourselves to experi-

ence God's forgiveness, acknowledging our own sinfulness (Soares-Prabhu, 1986:61).

Failing to ask for forgiveness from those we have offended can engender anger. The price of this failure is sometimes too high, as happened after the Regensburg incident: the killing of innocent people (Sr. Leonella Sgorbati and Fr. Boulos Iskander), the firebombing of churches, and the threats to a lot of Christians in many countries. Therefore, it is important to ask for forgiveness and to be reconciled with those whom we have injured, even if unintentionally. We are responsible for innocent people who suffer because of our sins or failures. It is important that we should not let our sins or failures make innocent people become victims.

We have a capacity to forgive others only when we have learned to forgive ourselves. We need to cultivate a non-judgmental attitude towards ourselves and others, as we find in Luke 6:36-38: "Therefore be merciful, even as your Father is also merciful. Do not judge, and you will not be judged. Do not condemn, and you will not be condemned. Forgive, and you will be forgiven. Give, and it will be given to you." Jesus invites us not to judge others, because we cannot read their hearts. Only God knows the heart where the ethical quality of an action is determined (cf. Mk 7:14-23) (Soares-Prabhu, 1986: 61-63). Even if we come to some judgments that may be accurate, we need to develop a willingness to let go of those judgments to come to a place of reconciliation.

Forgiveness is part of the church's participation in the mission of God, called a "ministry of reconciliation" (2 Cor 5:18) (Rubio, 1986: 91; Schreiter, 2004, 53). In the Catholic Church, this ministry finds a special place in the sacrament of reconciliation, although baptism and eucharist are sources of reconciliation as well. The goal of God's mission is to build up the reign of God (Amaladoss, 2002: 228-29). The church as a servant of the reign of God has a responsibility to promote reconciliation

and to restore harmony among people and nations. Thus, forgiveness as a way to attain universal reconciliation and harmony is a very significant task of the church for the realisation of the reign of God (Amaladoss, 2002: 231). In this paper, I have examined the approach taken by Cardinal Darmaatmadja in relation to this task of the church, asking for forgiveness from Indonesian Muslims to attain reconciliation between Christians and Muslims and maintain harmony in Indonesia.

Conclusion

The church by its nature must exemplify humility, acknowledging its past sins of commission and omission and other failures in carrying out the mission of God, and being aware that sometimes it continues to make mistakes, to sin and to fail. Asking for and accepting forgiveness is part of the church's participation in God's mission in bringing reconciliation with God and with one another. Forgiveness is God's free gift but also a permanent Christian responsibility in a broken and sinful world (Rubio, 1986: 86).

The spiritual attitude of forgiveness must be in following Christ in his humility to bring reconciliation with God and with one another. Consequently, we need humble leaders who can exemplify Christ in their lives. The example of Cardinal Darmaatmadja who asked for forgiveness to Muslim communities in order to maintain harmony in society was a very significant gesture of inculturating the faith in the Indonesian context. Cardinal Darmaatmadja embodied the local church's approach, which, in my opinion, was appropriate and can become a lesson for us in how the church and its leaders need to develop such an attitude in bringing God's mission in this world. Church leaders need to set aside their pride and begin to learn how to be humble, imitating Christ's humility.

Furthermore, Cardinal Darmaatmadja's example was noteworthy because of the fragility of relationships between Christians and Muslims in

Indonesia after religious conflicts in Ambon (Maluku), Poso (Central Sulawesi), and other parts of the country. The Cardinal's efforts exemplified how the theology of harmony was concretised in Indonesia, so that people can live in harmony. Living in harmony as children of God is a value of the reign of God that needs to be fostered and promoted to realise God's mission in this divided world.

Bibliography

Amaladoss, Michael. 2002. "Mission in Asia: A Reflection on Ecclesia in Asia". In Peter C Phan, ed. *The Asian Synod: Texts and Commentaries.* Maryknoll, NY: Orbis Books.

Boff, Leonardo. 1983. *The Lord's Prayer: The Prayer of Integral Liberation*. trans. Theodore Morrow. Maryknoll, NY Melbourne, Australia: Orbis Books Dove Communications.

Catechism of the Catholic Church. 2000. 2nd ed. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana; Washington, DC [distributed by United States Catholic Conference].

Coppa, Frank J. 2006. *The Papacy, the Jews, and the Holocaust*. Washington, D C: Catholic University of America Press.

"Day of Pardon," Homily of the Holy Father John Paul II In *www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon_en.html*, accessed on November 6, 2006.

Duquoc, Christian. 1986. "The Forgiveness of God." In Floristán et. al., eds. *Forgiveness*. In *Concilium* (2/1986). Edinburgh: T & T Clark.

Elizondo, Virgil. 1986. "I Forgive but I Do Not Forget." In Floristán et. al., eds. *Forgiveness*. In *Concilium* (2/1986). Edinburgh: T & T Clark.

Fleming, David L. 1996. *Draw Me into Your Friendship: The Spiritual Exercises, A Literal Translation & A Contemporary Reading*, no. 17 St. Louis: Institute of Jesuit Sources.

Ganss, George E. 1977. *Jesuit Religious Life Today*. No. 3. St. Louis: Institute of Jesuit Sources.

Ivens, Michael. 1998. *Understanding the Spiritual Exercises: Text and Commentary: A Handbook for Retreat Directors*. Leominster: Gracewing.

Lazare, Aaron. 2004. *On Apology.* New York: Oxford University Press.

Magnis-Suseno, Franz. 1997. *Javanese Ethics and World-View: The Javanese Idea of the Good Life.* Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama.

Mick, Lawrence E. 2006. *Understanding the Sacraments Today*. Rev ed. Collegeville, Minn: Liturgical Press.

"Papal Apology Makes History." 2000. *Catholic Insight.* Vol. 8. No. 4. May

Peters, Jan. 1986. "The Function of Forgiveness in Social Relationships," in Floristán et. al., eds., *Forgiveness*. In *Concilium* (2/1986). Edinburgh: T & T Clark.

Rubio, Miguel. 1986. “The Christian Virtue of Forgiveness,” in Floristán et. al., eds., *Forgiveness*. In *Concilium* (2/1986). Edinburgh: T & T Clark.

Schreiter, Robert J. 2004. “Mediating Repentance, forgiveness, and Reconciliation: What Is the Church’s Role?” In Bradford E. Hinze, ed. *The Spirit in the Church and the World*. The annual publication of the College Theology Society 2003. Vol. 49. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Soares-Prabhu, George. 1986. “‘As We Forgive’: Interhuman Forgiveness in the Teaching of Jesus.” In Floristán et. al., eds., *Forgiveness*. In *Concilium* (2/1986). Edinburgh: T & T Clark.

Studzinski, Raymond. 1986. “Remember and Forgive: Psychological Dimensions of Forgiveness.” In Casiano Floristán, Christian Duquoc, Marcus Lefébure, eds. *Forgiveness*. In *Concilium* (2/1986). Edinburgh: T & T Clark.

Newspapers:

The Jakarta Post, Jakarta.
Kompas, Jakarta.

Websites:

news.bbc.co.uk
www.cnn.com
www.detiknews.com
dictionary.reference.com
www.irinnews.org

7

THE ETHICS OF ENCULTURATION: THE POST-COLONIAL PERSPECTIVE ON CHRISTIAN MISSION IN INDONESIA

Munawir Aziz

Abstract

The history of religious mission in Indonesia has been engaged in a passage to enculturation. Enculturation deals with religious mission and local culture within society in certain areas. Enculturation is a pattern of embodying religious faith in local cultures and adapting local values into the practice of the faith. Enculturation in the post-colonial perspective is the key to understanding the ethics of religious mission, especially in the case of Christian mission in Indonesia.

This research wants to analyse the ethic and pattern of enculturation as well as social changes of religious mission. This research is based on the questions: What is the meaning of enculturation in Christian mission in Indonesia? What is the interplay between Christian mission and local culture in spreading religious meaning, especially in Keo, Flores, and Ganjuran Church, Bantul, Yogyakarta? Finally, how does enculturation influence the self-definition and identity of Christian followers in churches in Indonesia?

So this research seeks to analyse the ethics and pattern of enculturation in Christian mission in Indonesia. Based on library and field research, this research is the key understanding the identity of religious people, based on the genealogy of religious mission and the ethic of proselytism in Christian mission.
Keywords religious mission, ethics, enculturation, post-colonialism

Introduction

Within Christian faith, the idea of enculturation in mission is an important context for imagining the transmission of religious values, especially in local cultures. Enculturation is one way of presenting the Christian faith. In the history of Christian mission in Indonesia, enculturation has been a possible strategy for missionaries engaged in proselytism in previous centuries. To spread their vision about Christian values, missionaries attended to viewing, observing and learning deeply about the culture of tribal communities in the context of the Javanese people, the Sumbanese, the Karo Batak and other communities.

For these Christian missionaries, the strategy for spreading religious values was based on their vision of mission. Similar patterns can be seen in Islam, and earlier in Judaism, in propagating their values about God, faith and humanism among people in many places. Proselytising creates a dynamic social field, transforming the identity of communities as well as cultures. Therefore, enculturation within Christian religion is a strategy to spread religious values in specific places as the goal of mission.

Against this background, this research tries to analyse the ethic and pattern of mission related to enculturation in Indonesia, specifically in Keo (Flores) and Ganjuran Church in Bantul (Yogyakarta). These two examples are case studies of enculturation in Christian mission. The case of Keo is an interesting example in analysing the pattern of enculturation in a determinate location: specifically a community in east Indonesia (Tule, 2004). Equally, Ganjuran Church is an important space for accommodating Javanese culture and Christian faith within the history of widespread Christian engagement in mission in that location.

This research is based on the following questions. What is the meaning of enculturation in Christian mission in Indonesia? What is the interplay between Christian mission and local culture in spreading religious meaning, especially in Keo, Flores, and Ganjuran Church, Bantul, Yog-

yakarta? Finally, how does enculturation influence the self-definition and identity of Christian followers in churches in Indonesia?

Briefly, this research wants to redefine enculturation as a strategy of Christian values related to religious identity in Indonesia, based on the post-colonial perspective. This research is rooted in the perspective that the pattern of religions in Indonesia is engaged with local cultures and traditions.[1]

These holy words from the Bible legitimate the mission to spread Christian values among the world's peoples. Christian mission is based on the scriptures that the glory of Lord fills the whole earth (Numbers 14:21), "all the peoples on the earth will see that you are called by the name of the Lord" (Deuteronomy 28:10), "so that all the peoples of the earth might know" (Joshua 4:24); "The Lord will judge the ends of the earth" (1 Samuel 2:10); "Give ear, O heavens, and I will speak; let the earth hear the words of my mouth" (Deuteronomy 32:1).

The Case of the Keo People, Central Flores

The case of Keo traditions is a particular example of the interplay between conversion and transformation both of indigenous communities and of the Christian and Muslim religions. The idea of conversion is based on the missionaries' agenda to spread their religious values and proselytise to encourage the indigenous people to embrace these world religions. Proselytising involves a particular model of conversion and a particular way of being Christian or Muslim among the Keo natives. "For the Keo people, Islam and Christianity are not only the revealed religions embedded in their Holy Books, but also the basis for what they believe and do and how they live in their local context" (Tule, 2004: xv, 21).

---

[1] So, for example, the Salafi movement in Islamic spheres, or globalisation and transnational interaction as a challenge to the circle of harmony among religious followers.

The Keo people have safeguarded spiritual values in the form of the divinity or Lord God (*Nggaed Ndewa*), to whom they give the honourable title of the Lord below and the God above (*Nggae Rade ne'e Ndewa Reta*). Tule (2004:198) notes that, under the *Nggae Ndewa*, they believe in the existence of spirits (*nitu*), both the ancestral spirits such as multicoloured gods of the upper world (*ndewa keda*) and multicoloured female gods of the underworld (*nitu nggiku*).

Enculturation is the specific pattern of interplay between local spiritualism and Christian or Muslim values. Philipus Tule researched the case of enculturation in Keo as a type of transformation of both Catholicism and Islam. Conversion does not lead the Keo to fully adopt Catholicism or Islam but still leaves a space in their mentality for adhesion to their local beliefs and cultural values. In the case of conversion, the indigenous tradition of ritual and spirituality encourages religious values, especially in Christian and Muslims rituals.

Indigenous spirituality was accommodated with the basic pattern of ritual among the people, based on the influence of missionary endeavour in the long history of the Keo. In the case of conversion, missionaries spread the ideas of their religion through ritual and celebration, embodying the religious meanings in daily life. Joining one of the two religions should not be seen as a radical change in indigenous ideas. Rather, there is a complex layering of identities and adaptations of practice.

The ritual of *pala* in Keo is a particular example of encouraging interplay between indigenous spirituality and religious values. *Pala* is a ritual festival that involves killing a buffalo or buffaloes in the centre of a hamlet by tying them up to sacrificial posts, either a permanent bifurcated post (*peo*) or a temporary standing lined-post (*laka*) before killing them. Tule (2004: 204) says that "the term *pala* seems to be cognate with other terms in central Flores dialects, such as *para* from Ngada, which mean tie up and kill buffalo."

The interplay between indigenous culture and Christian and Muslim rituals is important in analysing the pattern of the Keo people. In Keo, the Christian religion has maintained the indigenous ritual based on spiritual values and daily tradition. "The liturgical adaptation in the Catholic Church as manifested in the masses around a sacrificial post (*peo*) with the offering of a buffalo (or buffaloes) is one example" (Tule, 2004: 235). Tule illustrates the "inculturation" of Catholicism (a concept developed by Vatican II) by describing two large masses celebrated in Daja and Worowatu.

Similarly in Islam: Tule shows how the circumcision of a Muslim boy and a ceremony at the beginning of a pilgrimage (*hajj*) to Mecca have taken into account local values. The depiction of the *hajj* ritual shows how Muslim Keo people attempt to maintain the ancestral values and kin relationships. Also worth noting is the enculturation of *syariah* law, especially in inheritance law and in the law of the unlawful (*haram*) and lawful (*halal*).

In every case, it is a question of translating the two major religions into local ideas. Islam and Catholicism acquire certain symbolic, ritual and organisation elements from Keo culture, and *vice versa*.

The history of conversion starts from the colonial period, in the age when the Portuguese came to Sumba Island. The missionaries from Portugal colonial groups spread Christian values among native people, particularly in the Keo area. Today Catholicism is the largest religion in the area, embracing almost 90% of the Keo people. The Christian followers in Keo area influence the identity of indigenous people because the overwhelming majority embrace the values of Jesus in an interplay with indigenous culture. The Christian values emphasise the rethinking and reformulating the basic identity of indigenous people throughout the ideas of local culture, ritual and the pattern of traditions.

Islam is the second largest religion, with the largest number of religious followers after Catholicism. Muslims figures have had an important influence on local traditions in the Keo area.

The history of conversion has seen conflict between these two world faiths. Religious pioneers showed a particularly militant spirit while expanding their religions and also undertaking their trading business. Muslims murdered some missionaries and Catholics in Flores. Religious conflict occurred in Ende Islam between 1595 and 1605 (Tule, 2004: 224). Today, however, and unlike some other areas of Indonesia, Catholics and Muslims coexist peacefully, taking part in each others' rituals and also in common local rituals.

The case of the Keo illustrates important values about conversion and enculturation as a pattern of transformation arising from the interplay between indigenous culture and Catholic or Islamic rituals. The transformation reformulates the pattern of tradition among the people, within the idea of daily life in interfaith discourse.

The Case of Ganjuran Church

An old man walks alone around Ganjuran Church. He feels a strong spirit to attend holy Sunday in the church. He seems about 65 years old. His face is deeply lined, because of the long history of his life and the meaning etched by his long experiences. The time is still about 7:00, and the air is still cold, although the light of the sun is there to encourage heat. An old man walks to church within his faith about his religion, his way of life, and the meaning of Christian mission.

Pak Narto, as he is called, lives near Ganjuran Church. He sees the church as a representation of theological mission and local culture. He wears a black hat or cap (*songkok*), just as Muslims do when going to the mosque, but he is going to Ganjuran Church. In this church, many Christian followers in the Bantul area make a time of prayer to create a

bridge to a feeling of peace. In Ganjuran Church, many Christian followers wear a black hat.

The *songbook* is originally a symbol of Muslim identity. In the history of the Indonesian movement, the founding fathers of the nation-state used the *songkok* as a symbol of national identity. President Soekarno and Vice-President Mohammad Hatta usually used the *songkok* as a symbol of national identity, both in the domestic arena, when they campaigned about the Indonesian national purpose, as well as internationally, when they campaigned about and negotiated the future of the Indonesian nation-state. In the case of an old man, a Christian follower in Ganjuran Church, the *songkok* black hat is a symbol of culture and nation, rather than religious identity.[2]

Ganjuran Church, the oldest church in the Bantul region of Yogyakarta, is located in the Kaligondang subvillage, Sumbermulyo, Bambanglupuro, Bantul. It was built in 1924 by the brothers Joseph Smutzer and Julius Smutzer, who had managed the Gondang Lipuro sugar factory in the area since 1912. Inspired by the teaching of *Rerum Novarum*, Joseph and Julius believed that owners and labour should have a social relationship and that Catholics should love their neighbour also in the milieu of business. The religious relationship was the strategic idea connecting the vision and meaning of spirituality with practical social life. Joseph and Julius were part of a family that encouraged the idea of the holy Jesus, a family that had a passion about religious meaning.

The architecture of Ganjuran Church carries a special message about enculturating religious mission. It is built in the *joglo* form, the traditional structure of homes among Javanese peoples. The church was rebuilt after earthquakes in 2006 and reopened on 22 June 2008 by the great priest Mgr. I Suharso from Semarang, the leader of the rebuilding

---

[2] Field note on research about Javanese Church inculturation, at Ganjuran Church and Temple, near Bantul, Yogyakarta, on 1 May 2011.

effort. Its architecture encourages a sense of negotiating between religious mission and local tradition.

Elswhere, Catholic and Christian churches are largely influenced by Western architecture, along with the message, the ritual, robes worn by priests and ministers, and other religious symbols. In Ganjuran Church, the symbols of Javanese culture are keys to understanding the architecture. Ganjuran Church is an example of harmony between Christian mission and culture. That illustrates the concept of enculturation, which is negotiation in the sphere of religious mission between Christian values and local culture.

The legenday *Babad Tanah Jawi* (history of the land of Java) tells the story of the renaming of an area of the Mentok forest called Lipuro. At the centre of this story is the romantic legend of Ki Ageng Mangir and Rara Pembayun. Their ill-fated love story inspired the song *Kala Ganjur*, which means the bond between two people who walk together in the life of love.[3] And so Lipuro became Ganjuran.

Historically, the story of Ki Ageng Mangir and Rara Pembayun is an important spirit animating Ganjuran society. Ganjuran Church reflects this spirit. Its aim is to embody Christian mission peacefully in its milieu. Its passion is to spread the identity of culture and religious values.

The religious rituals of Ganjuran Church accommodate the symbols of the local culture to encourage the spirit of religious mission. Near the altar, in the center of the church, the *gamelan* (a traditional Javanese instrumental ensemble) is the tool of song in special moments. We observe that the *gamelan* epitomises the idea of enculturation in the context of Ganjuran as church and cultural sphere. Ganjuran Church also provides the *grebeg* ritual as the special moment of Javanese people. The *grebeg* ceremony uses the ritual of *tolak bala* to reject disaster within the context of thanksgiving for fruitful farming. That is the way to en-

[3] The story about Ganjuran Church, source on the pages of *Melayuonline.com*, download on 2 May 2011, and the fieldtrip on 1 May 2011.

courage the relation between church and environment, and especially to connect with native people around the church.

Ganjuran Church shows us the enculturation of religious mission in local tradition. Enculturation is the process of localising the universal values of religious mission. Moreover, the process of enculturation within the religious symbols and negotiation with local patterns and traditions redefines the form of local culture. So, in the context of Ganjuran Church, the symbol of enculturation appears in the infrastructure of church and around it. In the altar area, the sculpture of Jesus appears at the front of church with a Javanese face.

In the Ganjuran pictures, Jesus is the key symbol to redefining the identity of religious mission, which is the Catholic meaning of religious values. Obviously, Jesus is a symbol with the measure of a Ramayana figure, similar to Rama in the kingdom of Amarta, in the context of *wayang* stories. Indeed, Jesus is called *Sampeyan Dalem Sang Maha Prabu Yesus Kristus Pangeraning Para Bangsa*, which means the great God with the power to guard all of humankind.

In Ganjuran Church, the sculpture of Jesus to the left of the altar defines the strong power of Catholic mission. Yet turn to the right of the altar, and we see a sculpture of Mary as an important figure encouraging the process of enculturation in Ganjuran Church. The figure of Mary is called *Dyah Marijah* in the local culture as a special name for the mother of Jesus. So the message of *Dyah Marijah* appears in the local context, basically from the form of *wayang* symbolism. In other words, the figure of Maria as *Dyah Marijah* serves to create a comfortable understanding about religious symbols. Thus, in the altar of Ganjuran Church, we see the great figure of Christian values as being local and near the understanding of the people around the church.

Near the church is a temple built in the Hindu style as a great symbol of enculturation. The temple is a bridge across religious meaning: Hinduism, Bhuddism and Christianity. In the centre of the temple, the statue

of Jesus in Javanese clothes as the symbol of Christian mission is in interaction with other religions. It is embued not only with Christian values but also with Hindu and Bhuddist meanings. Around the temple, people prepare to pray with *dupa* (incense) and several other symbols in the sphere of Christianity.

Mission, *Da'wah* and Enculturation

Mission or *da'wah* (proselytising) by religious followers has a sensitive meaning, namely the contestation between religious institutions. In history, Judaism, Christianity and Islam are ways of life based on the scripture of each religious faith. And these Semitic religions in their different ways share a vision of salvation among all peoples. Both Christianity and Islam are missionary religions. Deeply rooted in the Christian religion is the occupation of missionaries to embrace many peoples who never understood any religious values. Equally in Islam, *da'wah* is the duty of Muslims to spread their religious values to peoples across many regions. If each religion lacked these mission and *da'wah* values, they would just grow up around and be confined to the Middle East.

The spiritual and human values at the heart of these faiths are resources pushing them beyond their original "homelands". Factually, however, the mission of religious followers can be the occasion of prejudice and stereotypes in the public sphere and local communities.

Mission from Europe, America and other areas is, in a certain sense, the other side of colonialism. Mission and *da'wah* have the ulterior meaning to relate power and spirituality in the case of colonial and post-colonial peoples.

The basic Islamic idea of *da'wah* is derived from "the inviting to all", the holy spirit among religious followers.

David A Kerr says that *da'wah* has variant translations. "The first treats the whole community as the subject of 'inviting', meaning that *da'wah* is a collective responsibility. The second interprets community

in the restrictive sense of 'a band of people'… that undertakes the 'responsibility' of inviting on behalf of the rest of the community" (Kerr, 2000: 151).[4] The inviting mission to embrace many people to engage with a certain religion is the basic idea of the proselytising process.

To spread the values of religion, Christian missionaries use cultural strategies to approach local people and native communities. Enculturation is a pattern to transform their agenda into the cultural context, within a certain ideological mission to emphasise Christian values and to engage with local communities. Knighton (2007, in Wisjen 2007: 63) wrote that Christian enculturation "is presented as a missiological model which can foster the confidence and morale of the Two-Thirds World churches to work out their own salvation. It is not only individuals that are acculturated into society, but also religious traditions. Until these are taken in and absorbed by a particular culture, they remain powerless to transform it, except superficially or destructively. Christian enculturation is a way for mission to realise a vernacular church of the people in a vast range of contexts, including the One-Third World, that do not depend on swallowing whole a history of Western ideas."

Based on the ethic of religious mission, the Christian religion encourages prosperity and peace and makes a deal with the culture sphere. Vatican II said that Christian religious mission "can be a source of commitment, direction, and vigour" in building up the human community and in initiating action "for the benefit of everyone, especially those in need" (*Gaudium et Spes*, cited by Hollenbach 2002: 107). The concept of prosperity in religious mission as the passion of religious followers in the sphere of society and make a dialogue with local cultures.

Hollenbach (2002: 108) said that churches and other religious communities are "uniquely positioned to make contributions to sustaining a vision of the common good and to empowering their members to partic-

---

[4] Kerr is writing of variant translations of a text from the Qur'an: Sura Al Imran (Q3:104).

ipate in the pursuit of the common good”. Thus, these are basic values in understanding religious mission in the stage of enculturation of mission.

Knighton (in Wisjen 2007: 63) says that enculturation “also includes assimilating elements, in and into, [one’s] culture without intuition, such as new music, dialect, or the habits of younger or older generation. As many members of society take minute decisions in favour of an innovation, so it gradually becomes accepted as a trait of their culture. A new tradition has been accepted and culture changes to fit it in to its dynamic pattern. Christian enculturation is the process by whereby Christian faith, as brought together by a belief in Trinity and Incarnation… is recruited by innovation into a culture.” Nevertheless, the enculturation process in certain places may use traditional approaches to encourage education as a spirit to spread religious values (Astley & Francis, 1994; Dé Ishtar, 2005).

Wolterstorff (Moltmann et al., 1998: 80) writes: “Always a person’s Christian enculturation will intersect and interact with other modes of cultural formation.” That points to interacting processes and intersections of space around the cultural dimension within enculturation strategies towards native people. Elsewhere, Antonio says that enculturation is engaged with postcolonial discourse in the field of meaning and historical approach. Enculturation is “a term that derives from cultural antrophology in which it is employed to describe the ‘process by which an individual acquires the mental representations (beliefs, knowledge and so forth) and patterns of behaviour required to function as a member of a culture’” (Antonio, 2006).[5]

In the case of Christianity, mission does not break with the colonial occupations and the subsequent idea of converting many people as the

[5] Antonio is quoting here the definition in Barfield, Thomas (ed.), *A Dictionary of Cultural Anthropology*. Oxford: Blackwell, 1997. *Inculturation*, Antonio adds, is used more narrowly: as a theological term to describe the incarnation of the Christian life and message in a particular cultural context through elements proper to that culture. Inculturation presupposes enculturation.

mission of certain empires. The heritage of colonial mission is important for Christian followers until now. So colonialism and the proselytising agenda are important issues in the context of interreligious dialogue.

In Islam, *da'wah* is the important duty of mission based on the Qur'an and the Hadith. But *da'wah* is different from the *jihad* as understood in present days, which refers to violence and discrimination. Thus, *da'wah* is the religious impulse to spread the message, promise and peaceful condition among religious followers. The mission of both religions is, admittedly, vulnerable to prejudice and violence.

Beyond the cases of the Keo and Ganjuran Church, the case of the Batak people makes an interesting comparison in analysing the pattern of enculturation of Christian mission. "The Batak people who dwelled in the area around Lake Toba for thousands of years form one tribal group made up of several members: Toba, Mandailing-Angkola, Simalungan, Karo and Pak-pak. Each of these has own distinctive characteristics, such as language and dialect, tribal law and social structure, yet they also share similarities as well, such as clan traditions, patterns related to the basis of the family, i.e, *dalihan no tolu*, and belief systems which formed a unity with all aspects of life" (Aritonang, 1994: 1-2).

In the context of contestation between Christian and Islamic missionaries, the relation between religious mission and cultural approach is therefore important. Aritonang (1994: 114) writes: "The [Christian] missionaries' negative evaluation and attitude toward Islam, its teachings and sometimes towards Muslims themselves, gave rise to a violent reaction on the part of the Batak Islamic community. Not only that, but it stimulated among them a determination and enthusiasm to counterbalance mission activities by carrying out their own *dakwah* (missionary obligation to non-Muslims) to the heart of the Batak area in Silindung and Toba, an initiative which had been undertaken by the Paderi movement before. From the period of the movement's fading and the coming of missionaries about 1840-1860, the desire to fulfill the *dakwah* was

not particularly evident since there was no competition with other religions."

Conclusion

In the history of colonialism, missionary groups have carried out the Christian mission in several places in the Indonesian archipelago (Nusantara). The history of Christian missionaries begins in the Moluccas and several other places in East Indonesia. The missionaries from the Portuguese colonial regime spread their Catholic beliefs around 1534, especially in Ambon.

Later, the Dutch East-India Company (VOC) and Dutch colonial regime subjugated different Indonesian areas and spread their faith about Christian (Protestant) mission. In that context, the contestation between Catholic and Christian missionaries is based on political ideas and economical interests. Enculturation is an alternative approach to both of these strategies: to spread religious mission among local communities and proselytise within traditional belief.

The concept of enculturation within the missionaries' movement to spread Christian values in indigenous and native communities is based on the mission command from God. Christian scriptures encourage mission and proselytising as a part of the religious meaning and purpose of creating the kingdom of God. The strategy of enculturation is a holy work to extend the sphere of Christian values in a field of humanistic and pluralistic religions with various degrees of hybridity. Being religious today is being interreligious (Banawiratma, 2011).

Bibliography:

Antonio, Edward P. 2006. Inculturation *and Postcolonial Discourse in African Theology*. New York: Peter Lang Publication.
Aritonang, Jan S. 1994. *Mission schools in Batakland (Indonesia): 1861-1940*. Leiden: Brill.
Aritonang, Jan Sihar & Stenbrink, Kareel (ed). 2008. *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden: Brill.
Astley, Jeff & Francis, Leslie J. 1994. *Critical perspectives on Christian Education: a reader on the Aims***.**
Banawiratma, JB 2000. *Kristologi dalam Pluralisme Religious. Orientasi Baru*.
Banawiratma and Zainal Abidin Bagir et al. 2010. *Dialog Antar Umat Beragama: Gagasan dan Praktik di Indoensia*. Bandung: Mizan.
Hollenbach, David. P 2002. *The Common Good and Christian Ethics*. New York: Cambridge University Press.
Ishtar, Zohl Dé. 2005. *Holding Yawulyu: White Culture and Black Women's Law*. North Merlbourne: Spinifex Press.
Jürgen Moltmann, Nicholas Wolterstorff, Ellen T Charry (ed). 1998. *A passion for God's Reign: Theology, Christian Learning and the Christian Self*. Cambridge: Eerdmans Publishing.
Kerr, David A. 2000. "Islamic Da'wa and Christian Mission: Toward A Comparative Analysis." In *International Review of Mission*. Vol. Lxxxix, No. 35.
Knighton, Ben. 2007. "Christian Enculturation in the Two-Thirds World". In Wijsen, Frans Jozef Servaas. 2007. *Global Christianity: Contested Claims*. Amsterdam: Rodopi BV, 51-68.
Tule, Philipus. 2004. *Longing for the House of God, Dwelling in the House of Anchestors: Local Belief, Christianity and Islam among the Keo of Central Flores*. Switzerland: Academic Press Fribourg.
Wijsen, Frans Jozef Servaas. 2007. *Global Christianity: Contested Claims*. Amsterdam: Rodopi BV

Other sources and Websites:

Various holy words from bibles, about mission and dakwah
www.gkj.or.id
www.melayu-online.org

8

REPRODUKSI KLONING: DITINJAU DARI ETIKA DAN HUKUM

Yulia Fauziyah

Abstract

The development of cloning technology has led to controversy, especially regarding human cloning. Identified human cloning raises ethical and moral issues and poses scientific and social problems. It is necessary to determine the ethics and laws of reproductive cloning.

Cloning humans is ethically unacceptable. The World Health Organisation (WHO) offers two important reasons to reject human cloning: it is contrary to human dignity and integrity; human beings should have a mother and a biological father.

Cloning in humans is toying with human life, with political, economic, social, cultural, and religious impacts. Human cloning would have a bad effect, destructive of human civilisation, and treating human beings as objects. If cloning is allowed, people seem to be like machines that can be manufactured at will by the owners of capital. Cloning will induce a feeling of domination of a particular group by another group.

In some countries, there is a reproductive cloning debate in governments and legislatures. Human cloning is a social question that needs to be tackled by the criminal law. Reproductive cloning in humans should be criminalised to protect the interests of clones, somatic cell donors, and women as surrogate mothers or ovum donor. Human cloning is against ethics and law.
Keywords: cloning, ethics, law

Pendahuluan

Perkembangan ilmu pengetahuan dan reproduksi kloning menimbulkan kontroversi, terutama yang bersangkutan dengan kloning manusia (Pratimaratri, 2008). Kloning sebenarnya bukan hal yang baru sama sekali, dunia pertanian dan kedokteran telah lama mengenal dan mempraktikannya. Dalam bidang kedokteran sudah lazim dilakukan kloning sel-sel dan jaringan kanker pada hewan percobaan dan pada manusia untuk tujuan penelitian. Bidang kedokteran molekuler banyak membutuhkan kloning sel dan jaringan manusia untuk mengetahui seluk beluk penyakit, terutama penyakit genetic. Kloning dalam bioindustri baik pada tumbuh-tumbuhan maupun pada hewan telah dimanfaatkan untuk kesejahteraan manusia. Permasalahan muncul apabila kloning individu secara utuh (manusia duplikat, kembaran identik, manusia fotokopi) (Hanafiah dan Amir, 2008).

Keberhasilan kloning domba dolly yang dilakukan Ian Wilmut dan rekan-rekannya dari Roslin Institute, Edinburg, Skotlandia pada tahun 1977 merupakan terobosan ilmiah yang penting (Hanafiah dan Amir, 2008). Meskipun hasil kloning domba dolly masih terdapat kelemahan-kelemahan yang pada akhirnya berujung pada kematian domba dolly diusia muda, namun hasil kloning ini memicu ilmuwan-ilmuwan lain untuk melakukan penelitian lebih lanjut tentang kloning. Pada tahun 2002 Direktur Ilmu Pengetahuan Clonaid Brigitte Boisselier menyatakan bahwa bayi hasil kloning telah lahir ke dunia. Bayi hasil kloning tersebut bernama Eve. Eve merupakan bayi pertama yang lahir dari 10 implantasi. Dari 10 implan, lima gagal. Empat bayi kloning lainnya akan segera dilahirkan. Namun, keberhasilan dalam meng-kloning bayi yang diklaim oleh perusahaan clonaid, banyak diragukan oleh ilmuwan yang lain (Kompas, 2008).

Kloning manusia diidentifikasi menimbulkan beberapa masalah, baik masalah etika dan moral, masalah ilmiah, serta masalah sosial (Pratimaratri, 2008). Berbagai kalangan, baik pemerintah, kelompok masyarakat,

ilmuwan, maupun agamawan telah memberi pernyataan bahwa kloning pada manusia adalah tidak etis dan bertentangan dengan harkat martabat manusia (Hanafiah dan Amir, 2008). Dalam forum internasional, kloning masih menjadi sesuatu yang diperdebatkan. Sebagian ilmuwan berpendapat bahwa kloning memberikan banyak manfaat, namun ilmuwan yang lain menyatakan bahwa kloning lebih banyak mendatangkan kerugian daripada manfaat.

Perkembangan ilmu pengetahuan dan reproduksi kloning menimbulkan kontroversi, terutama yang berkaitan dengan kloning manusia. Kloning manusia diidentifikasi menimbulkan beberapa masalah, baik masalah etika dan moral, masalah ilmiah, serta masalah sosial. Berdasarkan hal tersebut, rumusan masalah pada makalah ini yaitu bagaimana etika dan hukum yang berlaku berkaitan dengan reproduksi kloning?. Tujuan dari makalah ini yaitu untuk mengetahui etika dan hukum yang berlaku berkaitan dengan reproduksi kloning.

Pengertian

Kloning adalah teknik membuat keturunan dengan kode genetik yang sama dengan induknya pada makhluk hidup tertentu baik berupa tumbuhan, hewan maupun manusia. Kloning manusia merupakan teknik membuat keturunan dengan kode genetik yang sama dengan induknya yang berupa manusia (Kaunee, 2008). Menurut wikipedia (2011), kloning merupakan pembuatan manusia dengan genetik yang identik.

Ada dua jenis kloning yaitu kloning terapeutik dan kloning reproduksi. Kloning terapeutik melibatkan sel-sel kloning dari orang dewasa untuk digunakan dalam kedokteran dan merupakan bidang penelitian aktif. Kloning reproduksi akan melibatkan pembuatan manusia dengan genetik yang identik (Wikipedia, 2011)

Tekhnik Kloning

Pembuahan dan inseminasi buatan dalam proses kloning manusia terjadi pada sel-sel tubuh manusia (sel somatik), bukan sel-sel kelamin-ya. Seperti diketahui, dalam tubuh manusia terdapat milyaran bahkan trilyunan sel. Dalam setiap sel somatis manusia mengandung 46 kromo-som (materi genetik yang mengandung seluruh sifat yang diturunkan pada manusia) yang diorganisasikan ke dalam 22 pasang autosom dengan ditambah satu pasang kromosom kelamin. Sedangkan pada sel gamet, jumlah kromosomnya setengah dari sel somatis atau disebut dengan haploid yaitu 23 kromosom. Setelah fertilisasi, zigot akan mengandung perangkat diploid kromosom (2n=46), setengah berasal dari maternal (ibu) dan setengah berasal dari paternal (ayah) (Kingston, 1997).

Lebih lanjut Kingston (1997) mengungkapkan selama meiosis, yang merupakan pembelahan sel yang menyebabkan terbentuknya gamet, maka terjadi rekombinasi antara kromosom parental yang homolog. Per-tukaran bahan kromosom menyebabkan pemisahan gen-gen yang mula-mula terletak pada kromosom yang sama, dan keadaan demikian me-nyebabkan adanya keanekaragaman genetik didalam keluarga.

Adapun dalam proses kloning manusia, sel yang diambil dari tubuh seseorang telah mengandung 46 buah kromosom atau telah mengandung seluruh sifat-sifat yang akan diwariskan yang dimiliki seseorang. Dengan demikian, anak yang dihasilkan dari proses kloning ini akan mempunyai ciri-ciri hanya dari orang yang menjadi sumber pengambi-lan inti sel tubuh. Anak tersebut merupakan keturunan yang berkode ge-netik sama persis dengan induknya, yang dapat diumpamakan dengan hasil fotokopi selember kertas pada mesin fotokopi kilat yang berwarna, yakni berupa selembar gambar yang sama persis dengan gambar aslinya tanpa ada perbedaan sedikitpun (Kaunee, 2008)

Proses pembuahan yang alamiah tidak akan dapat berlangsung kecuali dengan adanya laki-laki dan perempuan dan dengan adanya sel-

sel kelamin. Sedang proses kloning manusia dapat berlangsung dengan adanya laki-laki atau tanpa adanya laki-laki, dan terjadi pada sel-sel tubuh dan bukan sel-sel kelamin. Proses ini dapat terlaksana dengan cara mengambil sel tubuh (sel somatik) yang mengandung 46 kromosom, kemudian diambil inti selnya (nukleus) dan selanjutnya ditanamkan pada sel telur (ovum) wanita yang telah dihilangkan inti selnya dengan suatu metode yang mirip dengan proses pembuahan atau inseminasi buatan. Lalu dengan bantuan cairan kimiawi khusus dan kejutan arus listrik, inti sel digabungkan dengan sel telur (Pinkert, 2002).

Secara alami aktivasi ovum membutuhkan peran dari sperma. Selama fertilisasi, spermatozoa akan memicu pelepasan kalsium dari ovum yang akan menyebabkan cascade mencapai puncak pembelahan pertama sel embrionik. Pada kloning tidak membutuhkan sperma. Dalam hal ini meniru kejadian alamiah pada fertilisasi dengan menggunakan mekanisme buatan. Perbedaan kimia, fisik, dan agen mekanik dapat menginduksi perkembangan oosit padabeberapa spesies mamalia yang berbeda. Aktivasi oosit dengan menggunakan kalsium ionofor, ionomisin, dan puromisin yang dapat menginduksi perkembangan partenogenesis dari oosit manusia. 10 µM ionofor selama 5 menit diinkubasi dengan 2.0 µM 6-dimetil amino purin (DMAP) membuktikan agen kimia yang paling efisien untuk mengaktivkan oosit manusia (Bongso dan Lee, 2005).

Setelah proses penggabungan ini terjadi, sel telur yang telah bercampur dengan inti sel tersebut ditransfer ke dalam rahim seorang perempuan, agar dapat memperbanyak diri, berkembang, berdiferensiasi dan berubah menjadi janin sempurna. Setelah itu keturunan yang dihasilkan dapat dilahirkan secara alami. Keturunan ini akan berkode genetik sama dengan induknya, yakni orang yang menjadi sumber inti sel tubuh yang telah ditanamkan pada sel telur perempuan (Kaunee, 2008).

Pewarisan Sifat Kloning

Proses pewarisan sifat pada pembuahan alami akan terjadi dari pihak ayah dan ibu melalui proses *crossover* (tukar-silang). Menurut Sadler (2009), crossover merupakan suatu proses yang penting dalam meiosis I, adalah pertukaran segmen-segmen kromatid antara pasangan kromosom yang homolog. Segmen-segmen kromatin putus dan dipertukarkan sewaktu kromosom homolog memisah. Sewaktu terjadi pemisahan, titik-titik pertukaran menyatu untuk sementara dan membentuk struktur seperti huruf X (kiasma). Umumnya terjadi sekitar 30 sampai 40 crossover (satu atau dua per kromosom) antara gen-gen yang terpisah jauh dari satu kromosom pada setiap pembelahan meiotik I Dari proses *crossover* ini akan diperoleh variabilitas genetik yang ditingkatkan melalui tukar-silang yang menyebabkan redistribusi bahan genetik, dan melalui distribusi acak kromosom homolog ke sel anak.

Oleh karena itu, anak-anak mereka tidak akan mempunyai corak yang sama. Dan kemiripan di antara anak-anak, ayah dan saudara-saudara laki-lakinya, ibu dan saudara-saudara perempuannya, begitu pula kemiripan di antara sesama saudara kandung, akan tetap menunjukkan nuansa perbedaan dalam penampilan fisiknya, misalnya dari segi warna kulit, tinggi dan lebar badan. Begitu pula mereka akan berbeda-beda dari segi potensi-potensi akal dan kejiwaan yang sifatnya asli (bukan hasil usaha).

Kaunee (2008) mengungkapkan bahwa pewarisan sifat yang terjadi dalam proses kloning, sifat-sifat yang diturunkan hanya berasal dari orang yang menjadi sumber pengambilan sel tubuh. baik laki-laki maupun perempuan. Dan anak yang dihasilkan akan memiliki ciri yang sama dengan induknya dalam hal penampilan fisiknya –seperti tinggi dan lebar badan serta warna kulit- dan juga dalam hal potensi-potensi yang bersifat asli. Dengan kata lain, anak tersebut akan mewarisi seluruh ciri-ciri yang bersifat asli dari induknya. Sedangkan ciri-ciri yang diperoleh melalui hasil usaha, tidaklah dapat diwariskan. Jika misalnya sel diambil

dari seorang ulama yang faqih, atau mujtahid besar, atau dokter ahli, maka tidak berarti si anak akan mewarisi ciri-ciri tersebut, sebab ciri-ciri ini merupakan hasil usaha dan bukan sifat asli.

Kloning dan Etika

Keberhasilan kloning dolly menimbulkan pro dan kontra. Banyak kalangan yang mempertanyakan etika dari reproduksi kloning. Direktur WHO Hiroshi Nakajima mengeluarkan pernyataan yang berbunyi:

"WHO consider the use of cloning for the replication of the human individuals to be ethically unacceptable as it would violate some of the basic principles which govern medically assisted procreation. These include respect for the dignity of the human being and protection of the security of human genetic material".

WHO memberikan dua alasan penting penolakan kloning pada manusia, yaitu karena bertentangan dengan martabat dan integritas manusia, yang seharusnya memiliki ibu dan bapak biologis. Kloning pada manusia berarti mempermainkan kehidupannya, berdampak pada aspek politik, ekonomi, sosial, budaya, dan agama (Hanafiah dan Amir, 2008).

Menurut Annas (2002), kloning akan memiliki dampak buruk bagi kehidupan antara lain: (1) merusak peradaban manusia; (2) memperlakukan manusia sebagai objek; (3) jika kloning dilakukan, manusia seolah seperti barang mekanis yang bisa dicetak semaunya oleh pemiliki modal. Hal ini akan mereduksi nilai-nilai kemanusiaan yang dimiliki oleh manusia hasil cloning; (4) kloning akan menimbulkan perasaan dominasi dari suatu kelompok tertentu terhadap kelompok lain. Kloning biasanya dilakukan pada manusia unggulan yang memiliki keistimewaan dibidang tertentu. Hal ini akan menimbulkan perasaan dominasi oleh manusia hasil kloning tersebut sehingga bukan suatu kemustahilan ketika manusia hasil kloning malah menguasai manusia sebenarnya karena keunggulan mereka dalam berbagai bidang.

Embrio adalah sesosok pribadi. Embrio berhak hidup sebagai individu. Embrio semestinya dihormati. Dengan demikian intervensi manusia yang merusak, melecehkan, atau mengobjekkan embrio tidak dapat diterima. Kloning pada manusia pada hakekatnya melecehkan manusia sendiri dan berakibat buruk. Kloning manusia memiskinkan manusia sebab manusia itu hanya berasal dari satu gen. Ini berbeda dari kepribadian seseorang yang dilahirkan dari proses kehamilan biasa. Campuran gen laki-laki dan perempuan tidak ditemukan dalam proses kloning.

Kloning membuktikan bahwa gen manusia begitu terbatas. Kloning berarti melawan secara fundamental persatuan antara wanita dan laki-laki. Ada bahaya bahwa kloning manusia dipakai sebagai usaha atau cara untuk mengganti seseorang yang terkenal dalam sejarah atau melestarikan orang-orang dalam sebuah keluarga. Dengan demikian, muncul wajah-wajah yang sama. Kultus individu akan berlanjut dan manusia akan jatuh ke dalam kesombongan. Manusia dapat menciptakan *homoculus* (Chang, 2009).

Charles Birch dalam Lani (2003) yang menggeluti masalah eugenika menyajikan tiga keberatan jika eugenika positif termasuk kloning diterapkan pada manusia, yaitu: (1) menurunnya keanekaragaman gen dalam susunan genetis spesies *Homo Sapiens* (manusia). Keanekaragaman genetis merupakan kunci dalam evolusi selama ini dan masa datang; (2) pengetahuan masyarakat mengenai konsep "*super human*" masih sangat terbatas. Sampai sekarang belum ada genotip yang sempurna. Setiap orang termasuk yang jenius sekalipun memiliki gen yang berkaitan dengan sifat yang tidak diinginkan; (3) sangat diragukan kalau pemuliaan selektif untuk memperoleh sejumlah sifat yang diinginkan akan dilakukan secara efisien.

Lebih lanjut, menurut Lani (2003), hasil klon yang dimaksudkan akan mewarisi gen unggul juga dipertanyakan oleh pertimbangan etis. Apakah manusia dengan ciri unggul akan menikmati kehidupan sejati, mengingat pengalaman hidup yang kaya dan bermakna diperoleh bila

manusia dengan kualitas dan kelemahan dirinya berinteraksi dan berkorelasi dengan masyarakat dan lingkungannya?

Didalam buku Kode Etik Kedokteran Indonesia terdapat penjelasan khusus untuk beberapa pasal dari revisi Kodeki hasil Mukernas Etik Kedokteran III, April 2002, dijelaskan tentang kloning, sebagai adopsi dari hasil keputusan Muktamar XXIII IDI tahun 1997, tentang kloning yang pada hakekatnya: menolak dilakukan kloning pada manusia, bakteri, dan seterusnya. Menghimbau para ilmuwan khususnya kedokteran, agar tidak mempromosikan kloning pada kaitan dengan reproduksi manusia. Mendorong ilmuwan untuk tetap memanfaatkan bio-reproduksi kloning pada: (1) Sel atau jaringan dalam upaya meningkatkan derajat kesehatan melalui antara lain pembuatan zat atau *antigen monoclonal* yang dapat digunakan dalam banyak bidang kedokteran baik aspek diagnostic maupun aspek pengobatan; (2) pada sel atau jaringan hewan dalam upaya penelitian kemungkinan melakukan konasi organ, serta penelitian lebih lanjut kemungkinan diaplikasikannya kloning organ manusia untuk dirinya sendiri (Moeloek, 2005).

Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI) pada tahun 2002 telah menyatakan pandangannya tentang reproduksi kloning untuk kesejahteraan umat manusia dengan dinyatakannya reproduksi kloning dapat dimanfaatkan untuk proses pemuliaan dan perbanyakan hewan guna peningkatan gizi masyarakat, serta sebagai wahana baru untuk produksi vaksin dan obat. Kloning pada manusia (*reproductive cloning*) secara etis tidak dapat diterima sedangkan rekayasa jaringan (*therapeutic cloning)* dianggap etis dan perlu mendapat perhatian lebih lanjut (Hanafiah dan Amir, 2008)

Pada Kongres Obstetri dan Ginekologi Indonesia (KOGI) di Yogyakarta (2003) Dalam Hanafiah dan Amir (2008) telah diambil kesimpulan sebagai berikut: (1) kloning pada manusia menimbulkan kesulitan antara lain masalah surplus zigot, mengurangi keunikan genetis, menghasilkan individu dengan orang tua biologis tunggal, dan mengaburkan nama

keluarga dan silsilah, pewarisan dan perwalian; (2) pada tahap sekarang ini kloning dan reproduksi tidak dibenarkan, namun penelitian kloning terapeutik perlu dilanjutkan dan dilindungi; (3) diperlukan pemantauan dan penilaian secara berkala dalam perkembangan kloning serta dampaknya terhadap aspek-aspek etik, hukum dan sosial termasuk aspek ekonomi, agama dan psikologis.

Kloning dan Hukum

Maraknya penelitian-penelitian tentang kloning yang melibatkan manusia sebagai subjeknya tak lepas dari bidang hukum. Hartiko dalam Lani (2003), mempertanyakan landasan yuridis jika kloning manusia diperkenankan. Ia mencemaskan jika penggandaan manusia secara masal yang semula diharapkan dapat meningkatkan kualitas manusia justru mengubah perilaku suatu bangsa menjadi tidak terkendali. Royalti yang sangat mungkin dituntut oleh individu pemilik gen yang akan diklon juga memerlukan landasan hukum yang kuat.

Dibeberapa Negara reproduksi kloning menjadi perdebatan di kalangan eksekutif maupun legislatif. Di Amerika Serikat, Bush yang saat itu masih menjadi presiden mengeluarkan pernyataan bahwa “*all human cloning is wrong*”. Berdasarkan pernyataan tersebut, secara konstitusi Amerika Serikat menolak reproduksi kloning. Lebih lanjut, presiden Bush menyatakan bahwa reproduksi kloning dan penelitian tentang kloning harus dilarang.

US *House of Representative* mengeluarkan dua pernyataan yaitu (1) *human cloning prohibition act*, reproduksi kloning yang bertujuan untuk meng-kloning manusia merupakan tindakan kriminal. Barang siapa yang menggunakan reproduksi kloning untuk melakukan klonisasi terhadap manusia akan dikenai denda $ 1 juta atau dipenjara maksimal 10 tahun; (2) *permit research cloning*, memperbolehkan penelitian reproduksi kloning yang bertujuan untuk pengobatan (Annas, 2002). Menurut Jae-

nisch (2004), terapeutik kloning adalah dibenarkan. Terapeutik kloning bertujuan untuk pengobatan penyakit.

Salah satu negara Asia yang menerapkan hukum positif tentang reproduksi kloning yaitu Korea Selatan. Parlemen Korea Selatan menetapkan peraturan berkaitan dengan kloning manusia. Dalam peraturan tersebut dijelaskan bahwa "barang siapa yang melakukan kloning diancam hukuman maksimal tiga tahun penjara". Kementerian kesehatan Korea Selatan menyatakan bahwa kloning yang menyilangkan dua spesies berbeda *(cross-species cloning)*, di mana DNA sel somatik manusia diintegrasikan pada telur binatang atau perilaku semacamnya, akan diancam hukuman penjara hingga maksimal tiga tahun. Hukum ini bertujuan untuk meninggikan *bio-ethic* (Candrataruna, 2008).

Dalam Deklarasi Persatuan Bangsa-Bangsa tentang kloning pada manusia (*United Nations Declaration on Human Cloning*, 2005) dinyatakan bahwa negara anggota harus mencegah segala bentuk kloning pada manusia yang tidak sesuai dengan harkat martabat manusia dan harus melindungi makhluk insani (Hanafiah dan Amir, 2008).

Kecemasan masyarakat di negara dunia ketiga berbeda dengan yang dialami masyarakat negara maju dalam menyikapi soal kloning. Dengan keterbatasan informasi dan pengetahuan, mereka harus bergelut dengan kecemasan yang sewaktu-waktu bisa berubah dari mimpi buruk menjadi kenyataan. Setelah lama memberi akomodasi bagi berbagai uji coba pertanian guna kepentingan negara maju, bukan tidak mungkin negara dunia ketiga cepat atau lambat harus kembali menjadi ajang uji coba rekayasa genetis.

Alih bioreproduksi modern dari negara maju ke negara dunia ketiga tidak dapat dilakukan secara menggebu-gebu hanya demi pemenuhan kepentingan politis dan ekonomis pemerintah. Meski selalu berada pada posisi kurang menguntungkan, negara dunia ketiga seharusnya berusaha melindungi dirinya sendiri jika tidak ingin negara dan lingkungannya makin diinjak-injak. Pemerintah negara dunia ketiga seharusnya cepat

mengantisipasi gejala ini dengan membuat peraturan yang konsisten mengatur penelitian tentang hasil rekayasa dan kloning (Lani, 2003).

Di Indonesia belum terdapat hukum positif yang khusus mengatur tentang reproduksi kloning. Namun, dalam Undang-Undang RI No. 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan pada Pasal 70 Ayat (1), disebutkan "penggunaan sel punca hanya dapat dilakukan untuk tujuan penyembuhan penyakit dan pemulihan kesehatan, serta dilarang digunakan untuk tujuan reproduksi". Dalam penjelasan UU RI No. 36 Tahun 2009, yang dimaksud sel punca yaitu sel dalam tubuh manusia dengan kemampuan istimewa yakni mampu memperbaharui atau meregenerasi dirinya dan mampu berdiferensiasi menjadi sel lain yang lebih spesifik.

Beberapa ilmuwan sangat menyayangkan tidak adanya hukum positif tentang reproduksi kloning. Prof Dr K Bertens dan Prof Dr Sangkot Marzuki dalam Kompas (2002), mengemukakan bahwa "Hingga kini belum ada hukum positif di Indonesia terlebih lagi dalam bentuk undang-undang (UU) yang mengatur mengenai kloning manusia. Padahal, produk kloning dalam bentuk paling sederhana, yaitu sel tunas (*stemcell*) sudah mulai dipasarkan di dunia dan tidak tertutup kemungkinan masuk ke Indonesia".

Sebuah peneltian yang dilakukan oleh Pratimaratri (2008), menyatakan bahwa Kloning reproduksi manusia merupakan suatu permasalahan sosial yang perlu ditanggulangi oleh hukum pidana. Formulasi 'tindak pidana' kloning manusia dalam perundang-undangan pidana Indonesia terbatas pada reproduksi kloning pada manusia (*reproductive cloning of human beings*). Kriminalisasi reproduksi kloning pada manusia terutama untuk melindungi kepentingan hukum klon, donor dan sumber sel somatik, wanita sebagai donor ovum maupun *surrogate mother*'.

Kloning merupakan hal yang mengkhawatirkan, mengingat belum adanya undang-undang internasional tentang kloning, sementara hukum seringkali berjalan lebih lambat dari perkembangan ilmu pengetahuan dan hasil temuannya (Lani, 2003).

Penutup

Kloning pada manusia secara etis tidak dapat diterima. Kloning akan berdampak buruk bagi kehidupan antara lain: (1) merusak peradaban manusia; (1) memperlakukan manusia sebagai objek; (3) Jika kloning dilakukan, manusia seolah seperti barang mekanis yang bisa dicetak semaunya oleh pemiliki modal; (4) kloning akan menimbulkan perasaan dominasi dari suatu kelompok tertentu terhadap kelompok lain. Reproduksi kloning pada manusia merupakan suatu permasalah sosial yang perlu ditanggulangi oleh hukum pidana. Kriminalisasi reproduksi kloning pada manusia terutama untuk melindungi kepentingan hukum klon, donor dan sumber somatic sel, serta wanita sebagai donor ovum maupun *surrogate mother*.

Daftar Pustaka

Annas. GJ 2002. Cloning And The US Congress. *N Engl J Med Vol. 346, No. 20*.

Bongso, A dan Lee, EH 2005. *Stem Cell From Bench to Bedside*. Singapura: Wordl Scientific Publishing.

Chang, W 2009. *Bioetika Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Kanisius.

Hanafiah, MJ dan Amir, A 2008. *Etika Kedokteran & Hukum Kesehatan*. Jakarta: EGC

Jaenisch. R 2004. Human Cloning-The Science and Ethics of Nuclear Transplantation. *N Engl J Med 351:27*.

Kingston, HM 1997. *Petunjuk Penting Genetika Klinik*. Alih Bahasa: Hartono. Edt:Widayanti D Wulandari. Jakarta: EGC

Lani, M 2003. *Ketika Kloning Usik Persoalan Etika dalam Bioreproduksi: Imperialisme Modal & Kejahatan Globalisasi*. Penyunting: Hesty W dan Ika NK Yogyakarta: Insist Press.

Moeloek. FA 2005. *Etika dan Hukum Tekhnik Reproduksi Buatan*. Bagian Obstetri dan Ginekologi Fakultas Kedokteran Universitas Indonesia.

Pinkert, Carl A 2002. *Transgenic Animal Technology A Laboratory Handbook*. Second Edition. California: Academic Press.

Pratimaratri, U 2008. *Kebijakan Hukum Pidana Di Bidang Reproduksi Reproduksi (Kloning)*. Tesis. Universitas Diponegoro.

Sadler, TW 2009. *Langman Embriologi Kedokteran*. Alih Bahasa: Brahm U Pendit. Edt: Andita Novrianti. Jakarta: EGC

Undang-Undang RI Nomor 36 Tahun 2009 Tentang Kesehatan.

Website

Candrataruna, M 2008. *Korea Selatan Perketat Hukum Tentang* Kloning *Manusia*. *www.okezone.com*
Kaunee. 2008. *Mengenal Kloning*. *www.kaunee.com*
Kompas. 2008. *Eve Manusia Kloning Pertama Di Dunia*. *www.kompas.com*
Kompas. 2002. *Belum Ada Hukum Positif tentang Kloning*. *www.kompas.com*
Wikipedia. 2011. *Cloning*. ***www.wikipedia.com***.

9

RADIKALISASI AGAMA: KEKERASAN ATAS NAMA AGAMA?

Willibald Koban

Abstract

This paper discusses the radicalisation of religion and focuses on doing violence on the name of religion. Religious violence is radical acts in the name of religion. In many cases, it suggests that people have an apathetic character and feeling against religion. Religious radicalism can be caused by misunderstanding revelation (divine words) and its interpretation. This paper tries to discuss on this issue deeply in society.
Keywords: Radicalism, ideology, revelation, literal interpretation, hermeneutic

Pendahuluan

Istilah radikalisme sebenarnya bukan konsep asing dalam ilmu sosial. Disiplin politik, sosiologi, dan sejarah telah lama mengunakan terma ini untuk menjelaskan fenomena sosial tertentu. Sejarawan Sartono Kartodirjo, misalnya, telah menggunakan istilah ini sebagai sacara ekstensif dalam berbagai karyanya. Ia memakai istilah radikalisme untuk menggambarkan gerakan protes (petani) yang menggunakan simbol agama dalam menolak seluruh aturan yang ada. Kata ‘radikal’ digunakan sebagai indikator sikap penolakan total terhadap seluruh kondisi yang sedang berlangsung (Taher et al, 1998: xvi-xvii). Radikal(isme) berasal dari akar kata bahasa Latin, *radix* yang berarti akar. Kata radikal

ditambah akhiran-isme membentuk suatu kata baru radikalisme yang dipahami sebagai ideologi. Radikalisme berakar dari eksklusivitas suatu kelompok, dalam arti tertentu berdekatan dengan paham primordialisme.

Agama pun tidak luput dari ideologi ini. Agama ditunggangi dengan sikap ini. Padahal sebenarnya aksentuasi makna agama *de facto* berkiblat pada Yang Mutlak, yang merupakan kiblat dari semua pengetahuan. Pemimpin agama seharusnya mampu mengatasi hal ini, tetapi sebenarnya hal ini sebagai antinomi yang harus ada yang membuat agama tetap langgeng. Jika agama itu terlalu liberal maka kemungkinan agama akan jatuh dalam sekularisasi dan jika agama itu terlalu terlalu radikal ada kemungkinan agama akan jatuh dalam konservatisme. Tegangan yang ditimbulkan ini merupakan paradigma yang sedang marak saat ini dan yang perlu kita hindarkan adalah pemahaman yang keliru yang berdampak pada masalah-masalah sosial yang lain, misalnya konflik antar agama.

Akar-akar tindakan kekerasan atas nama agama

Akar kekerasan agama dapat dibagi menjadi dua hal utama, yakni bagaimana peran agama dan bagaimana keterkaitan pemeluknya terhadap agamanya masing-masing. Mengenai peran agama ada dua konsep yang dimiliki oleh setiap agama yang mempengaruhi penganutnya dalam hubungan dengan penganut agama yang lain, yakni fanatisme dan toleransi. Kedua hal ini harus dipraktekkan secara seimbang. Ketidaksembangan akan melahirkan problem dalam umat beragama.

Toleransi yang berlebihan dari umat beragama tertentu dapat menjebak suatu agama dalam pengaburan makna ajaran agama dan eksistensi agama akan melemah. Situasi ini kadang menyebabkan ketidaksetiaan dengan ajaran agamanya. Agama hanya menjadi ritual belaka sehingga derajat dan kebenaran agama yang satu disamakan dengan agama yang lainya. Selanjutnya, fanatisme akan melahirkan

permusuhan dengan penganut agama lain dan kekerasan atas nama agama. Fanatisme yang berlebihan akan melahirkan *truth claim* yang eksklusif. Eksklusivisme dapat mengarahkan orang pada radikalisme dan fundamentalisme dalam beragama (Suratno, 2007: 89).

Selain itu ada faktor situasional juga menjadi pendorong aktor agama melakukan tindakan kekerasan. Di sini disebutkan dua hal, yakni orientasi keagamaan yang dianut oleh kelompok mayoritas dan perlakuan yang tidak adil dari pemegang hegemoni. Aktor agama hidup di tengah-tengah sistem sosial dengan tradisi yang berlaku sejak zaman nenek moyangnya. Perlahan tetapi pasti ia menyerap nilai-nilai dan doktrin-doktrin yang diterima secara umum. Hal itu terinternalisasi setelah terlibat dengan agen-agen sosialisasi seperti sekolah, madrasah, gereja, media, komunitas, dan tokoh-tokohnya.

Kekerasan atas nama agama juga dapat terjadi dalam hubungan atara agama yang ditandai oleh ambiguitas. Sifat mendua yang sangat nyata inilah yang melahirkan potensi ganda dalam agama. Agama di satu sisi menjadi sumber kedamaian tetapi di sisi lain agama juga dapat menjadi sumber konflik dan kekerasan. Ambiguitas tersebut dapat terjadi karena tidak adanya orientasi. Dengan demikian setiap agama harus memiliki orientasi yang jelas sehingga para pengikutnya tahu dengan pasti arah kehidupan imannya.

Ada tiga orientasi dalam menyelesaikan suatu konflik. *Pertama*, **ekslusivis** adalah aktor agama yang membangun tembok dan mencipta-kan sebuah “enclave” daerah terlindung yang steril. Ia hanya percaya pada satu-satunya kebenaran, satu jalan untuk memahami realitas, dan satu cara dalam menafsirkan teks-teks suci, ia percaya bahwa hanya kelompoknya yang selamat. Kelompok yang lain dijamin “masuk nera-ka”. *Kedua*, **inklusivis** yang mengakui keragaman tradisi, komunitas, dan kebenaran. Semua adalah jalan menuju kebenaran. *Ketiga,* **pluralis** yang berpandangan bahwa kebenaran bukan milik satu tradisi atau ko-

munitan keagamaan. Perbedaan bukanlah penghalang tetapi peluang dalam berdialog (Rakhmat, 2011: 172-173).

Radikalisme=kekerasan?

Agaknya kita perlu bertanya kepada diri kita yang menamakan diri sebagai orang beriman, apakah implikasi dari sebuah ideologi radikalisme adalah kekerasan? Apakah radikalisme identik dengan kekerasan? Pertanyaan ini akan mengusik kita semua karena pandangan negatif terhadap ideologi ini. Ada ketakutan di sana. Pandangan yang keliru itu perlu diluruskan bahwa radikalisme yang ada dalam agama tidak identik dengan kekerasan. Misalnya dalam tradisi Kristen ada kelompok yang disebut sebagai kelompok pertapa yang hidup di tempat-tempat sunyi. Mereka ingin menghayati wahyu yang tertulis dalam kitab suci sejauh hal itu ada dalam kitab suci. Maka dapat disimpulkan bahwa ideologi radikalisme dalam agama tidak identik dengan kekerasan. Hal yang menimbulkan kekerasan adalah radikalisme anarkis ysang tidak menghormati pemeluk agama yang lain. Untuk lebih jelas saya mengutip dari penelitian Gallup yang diruangkan dalam buku, '*Saatnya Muslim Bicara*' yang ditulis John L Esposito dan Dalia Mogamed (2008: 103-104):

> "Tak ada kata yang lebih populer menyimbolkan kekerasan dan teror atas nama agama Islam selain *jihad*, sebuah istilah yang banyak digunakan dan diselewengkan. Jihad digunakan secara luas dalam perlawanan rakyat Afganistan terhadap pendudukan Soviet dan sejak saat itu digunakan dalam setiap perjuangan Muslim dalam perlawanan dan pembebasan, juga dalam ekstremisme dan terorisme, di Bosnia, Chechnya, Kashmir, Gaza, Lebanon, dan Bali. Teroris seperti Bin Laden, Abu Musab, Al-Zarqawi, pelaku bom London, dan ekstremis lain–dan ironisnya banyak non-Muslim–mengidentikan jihad dengan perang suci Muslim melawan kaum kafir. Akan tetapi, banyak pengamat

Muslim mengatakan bahwa perang suci bukanlah istilah Islam, melainkan istilah Kristiani yang muncul pada saat perang salib. Bagi kaum muslim, istilah jihad berkonotasi kehormatan dan pengorbanan bagi orang lain. Jadi, mengidentikkan kata jihad dengan terorisme bukan hanya tidak akurat melainkan juga tidak efektif."

Dalam agama kita mengetahui juga banyak nilai yang baik. Jika sikap radikalisme dipraktekkan secara radikal maka akan tercipta suatu tatanan yang baik. Bukankah dalam setiap agama mengajarkan untuk mencintai sesama, alam, menghargai sesama manusia, dan masih banyak nilai yang baik? Mengapa kita selalu beranggapan bahwa radikalisme cenderung buruk?

Penggerak utama radikalisme

Penggerak utama radikalisme adalah ancaman dominasi politik dan pendudukan (Ibid, 121). Hal ini lekat dikaitkan dalam bidang agama dan kita pula akan menemukan jawaban yang serupa bahwa penggerak utama radikalisme adalah permasalahan politik dan kependudukan. Radikalisme yang berakar dari pemahaman radikal verbatif membuat setiap penganut agama berusaha melaksanakan tugas atau perintah yang ada dalamnya (agamanya) tanpa pertimbangan rasional. Ajaran agama dianggap sebagai hukum yang paling benar dan tidak ada hukum lain yang menyamainya.

Dalam kaitan dengan masalah diatas Gallup dalam penelitiannya menemukan bahwa radikalisme merupakan sebuah metode yang digunakan jika tidak sikap saling menghargai atau toleransi (Ibid, 122-123). Apa yang dilakukan Barat untuk memperrbaiki hubungan dengan dunia Islam? Hal terpenting apa yang bisa dilakukan AS untuk memperbaiki kualitas hubungan masyarakat di negara Anda. Mengingat hal yang dikagumi oleh kalangan radikal politik dan moderat tentang diri sendiri dan yang mereka benci tentang Barat, jawaban atas pertanyaan itu memberikan gambaran yang konsisten: (1) mencerminkan pentingnya Islam,

jawaban paling sering yang diberikan oleh kedua kelompok untuk pertanyaan tentang hal yang dapat dilakukan Barat untuk memperbaiki hubungan adalah: lebih menghormati, bertenggang rasa; dan memahami Islam sebagai sebuah agama; tidak meremehkan status negara Arab/Muslim; bersikap adil dan mengurangi prasangka; (2) mencerminkan prioritas mereka atas demokrasi, kelompok radikal politik memberikan penekanan yang sama akan pentingnya kemerdekaan politik. Tanggapan mereka mencakup: berhenti mencampuri urusan dalam negeri, menjajah, dan mengendalikan sumber-sumber daya alam.

Dari kutipan diatas jelaslah bahwa masalah yang disebabkan oleh radikalisme berkorelasi dengan masalah-masalah sosial yang lain. Oleh karena itu, perlu ada sikap dialog dalam suatu agama untuk membuka selubung konservatisme dan dengan demikian bersama-sama membangun kehidupan bangsa yang lebih baik lagi.

Radikalisme Agama: Sebuah Perdebatan

Sejarah telah memberikan gambaran jelas tentang masalah-masalah radikalisme. Sejarah pun turut mempengaruhi gerakan ini mengingat semua berawal dari interpretasi sejarah. Interpretasi sejarah atas isu radikalisme menyeruak sampai sekarang bahkan akan berlangsung ke masa depan. Masa kemunculan gerakan radikalisme/fundamentalisme berbeda dari satu tradisi agama ke tradisi yang lain. Kasus Islam menunjukan bahwa meskipun pada periode awal tercatat gerakan serupa. Radikalisme justru subur pada zaman modern. Kenyataan ini mirip dengan Protestan di mana gerakan fundamentalisme juga merebak pada masa modern (Taher, 1998: xxiv).

Dalam perkembangannya kemudian dipertanyakan, apakah radikalisme masih cukup relevan dengan masa yang sudah berubah ini dan serba canggih ini? Modernitas membawa perkembangan yang sangat *significant* bagi peradaban dunia. Modernitas sekuler membuat agama tersisihkan sebagai bagian dari kebudayaan (yang dulunya pernah bera-

kar kuat). Agama bahkan sedang berusaha untuk mendapat tempat lagi dalam kebudayaan. Seorang filsuf Jerman mengatakan bahwa fenomena yang terjadi di Jerman saat ini adalah bahwa agama tidak penting lagi, uniknya bahwa ia menyebut fenomena ini sebagai ateis saleh. Nilai-nilai agama (khususnya Katolik dan Kristen) yang dahulu menjadi bagian yang tak terpisahkan sekarang mengendap dalam bingkai ateis saleh. Bahkan dapat dikatakan bahwa nilai-nilai kristiani yang adapun tetap ada tetapi secara anonim.

Radikalisme agama yang dipahami secara radikal, apakah masih relevan? Untuk menjawab pertanyaan ini saya mencoba dengan memberikan sebuah sebuah tawaran bagi kita semua, sebuah jalan tengah yang diambil dari dua ekstrim yaitu radikalisme dan moderat. Tawaran yang saya ajukan adalah: ketika berhadapan dengan penganut agama lain ada mekanisme dalam diri untuk mempertahankan agama. Mekanisme ini wajar seperti untuk membela diri. Akan tetapi, perlu disadari bahwa kita juga harus membuka ruang dialog. Dalam dialog dianjurkan supaya kita tidak kehilangan nilai yang harus ada tetapi juga terbuka menerima masukan.

Dunia membutuhkan dimensi baru untuk memahami masalah ini. Membuka diri tanpa harus kehilangan pegangan. Sesuatu yang menjadi *arche* harus ada dalam diri. Untuk memahami lebih jauh saya mencoba memberikan gambaran dengan sebuah analogi. Misalnya perihal minum kopi. Ketika kopi tanpa gula dicampurkan dengan air maka yang dominan adalah rasa pahit dari kopi tersebut. Oleh karena itu, seharusnya kopi tersebut ditambahkan dengan gula. Ketika kita minum kopi yang sudah dicampur gula akan dominan rasa kopi dan rasa manis. Dari analogi ini saya mau mengatakan bahwa identitas ‘kopi tanpa gula’ seperti sikap radikal sedangkan ‘kopi dengan gula’ sebagai nilai-nilai radikal yang telah dikomunikasikan denga pemeluk agama lain sehingga lebih baik, terasa enak.

Cara memandang radikalisme dalam agama berbeda antara dua kelompok yang bertentangan yaitu kaum radikal dan yang moderat. Kaum radikal melihat sikap radikal perlu untuk menjaga hidup matinya suatu agama sedangkan kaum moderat beranggapan bahwa yang dibutuhkan adalah keterbukaan dalam dialog. Mana yang akan Anda pilih? Sebenarnya hal yang membedakan kalangan radikal dan moderat adalah persepsi mereka tentang agama bukan budayanya.

Penutup

Kekerasan atas nama agama dan radikalisme, kendati memiliki legitimasi teologis, sesungguhnya juga dipahami sebagai fenomena yang memiliki hubungan dengan entitas lain misalnya, ekonomi, politik, dan sebagainya. Namun, karena ekspresi kekerasan sering dibungkus dengan agama, maka kemudian kekerasan lebih kental nuansa dan motif agamanya dibandingkan dengan motif lainnya. Pada dasarnya agama hanya diperalat untuk pencapai tujuan tertentu. Faktor situasional seperti dominasi golongan mayoritas, orientasi agama yang belum pasti, serta perlakuan yang tidak adil membangkitkan kecenderungan untuk melakuakan tindakan kekerasan. Kita dituntut untuk tidak terjebak dalam keadaan seperti itu.

Menentukan apakah agama menyebabkan kekerasan bukanlah suatu hal yang mudah untuk dilakukan. Sering terjadi bahwa motif-motif keagamaan berada di balik atau dimanfaatkan oleh institusi-institusi sekuler. Banyak rintangan yang akan dihadapi baik dari pihak pro dan kontra agama mengilmami umatnya dalam tindakan kekerasan. Masalah idelogis dan identitas yang menghadirkan sosok agama tidak bisa diselesaikan tanpa melibatkan pihak-pihak yang berselisih.

Daftar Pustaka

Esposito, John L dan Dalia Mogamed. 2008. *Saatnya Muslim Bicara.* Terj. Eva Y Nukman. Bandung: Mizan Pustaka

Rakhmat, Jalaluddin. 2011. *Benarkah Agaman Menyebabkan Tindakan Kekerasan?* dalam Maarif ol.6. No. 1, April 2011

Suratno. 2007. “Agama, Kekerasan, dan Filsafat: Akar Kekerasan Teologis dalam Prespektif Filosofis” dalam *Jurnal Universitas Paramadina* Vol. 1, April 2007.

Taher, Tarmizi et. al. 1998. *Radikalisme Agama*. Jakarta: PPIM.

10

THE USE OF RELIGIOUS ISSUES IN LOCAL HEAD ELECTION (PILKADA): A LESSON FROM BENGKULU

Zubaedi

Abstract:

This article describes the use of religious issues in the election of heads of local government (*Pilkada*). It shows that the local voters are susceptible to the use of religious idioms in practical politics. Their choice is determined not only by the capability of each candidate in promoting his vision and ideas but also by shared religious primordialism. Primordialism is used to attract potential voters by involving religious leaders, publishing religious books such as *Surat Yasin* books decorated with the pictures of candidates, and participating in religious forums such as Islamic gatherings, *istighathah*, and prayer meetings as campaign places.

This involvement is to build political imagination in the name of religion so that candidates are able to arouse people's emotion and persuade them to give their votes without rational consideration. Religious sentiment influences the success of candidates without having to do with political parties.

The article concludes that the use of primordial sentiments by the involvement of religious authorities in local elections will have counterproductive results. The mass of voters will be divided socially and politically, and primordial disparities will result eventually in ethnocentrism. Such consequences should not be accepted. Otherwise, conflicts will be unavoidable.
Keywords primordialism, sentiment, and symbolic interaction

Introduction

Law No. 32 of 2004 on local government changed the system for electing heads of local government *(Pilkada).*[1] Previously, governors or regents (*bupati*) were elected by a local legislative assembly *(DPRD).*[2] In the new system, people vote directly for their local governors and regents (*bupati*) or mayors (*walikota*).[3] The system manifests the development of democracy and democratisation in Indonesia. With local autonomy, local government election has become a medium for decentralising the democratic system. Direct local government election is expected to stimulate new powers supporting democratic processes in local provinces. It is expected that new leaders who are able to produce fresh ideas for the development of their local region and with a high political commitment to people will emerge.

It is argued that direct election of local leaders is better than, and even corrective to, indirect election, which was considered as being fraught with corruption, collusion and nepotism (*KKN*). In the old system, money politics and collusion were common among the political elites. Conversely, direct election is considered to produce local governments with strong popular support. It also creates high accountability and responsibility of local government and better public services. Good governance will be realised since people participate directly in policy making processes (Sugiarto, 2007). Direct local government election is a precondition for local government and political equality at a local level.

However, implementing direct local elections does not automatically materialise substantial changes in the traditional political system. It is still fraught with primordial issues: tribal, religious, racial and inter-group (called SARA).[4] This can clearly be seen in local election cam-

---

[1] *Pilkada*: *Pemilihan Kepala Daerah* (local government election).
[2] DPRD: *Dewan Perwakilan Rakyat Daerah* (local assembly).
[3] See the rules and regulations of direct local head election as set up in articles 56-118 in Constitution No. 32 of 2004 (Megawati, 2004: 33-63).
[4] SARA: ethnic group, social group, and religion.

paigns. Success in gaining people's votes depends not only on the candidates' capability of offering concepts and visions to people but also on their sharing their religious orientation. The masses may even have their own options, unconnected with political parties or political loyalties. In some places, political parties do not greatly influence the party candidates. The people elect their own leaders based on religious sentiment and ethnicity.

In practice, local government election is not only an electoral process but also a political process in which democracy is the basis of struggle. Primordialism is an effective means to attract people in political processes. Drawing on this primordialism, candidates for local leadership consolidate their power to build political imagination in the name of tribes, religion, races, and intergroup. By playing on people's emotions, they mobilise their support without taking rationality into consideration. Local political elites who have no basis of religious mass organisation often ask Muslim religious elites for support.

Individual as well as institutional support mobilisations are undertaken with the assumption that individual rationality will fall in line with institutional rationality. There is an assumption that the political choice of individuals is similar to that of religious leaders (Purwoko, 2006). The extraordinary engagement of religious authorities and the use of religious idioms will be counterproductive (Asmuni, 2005), however, dividing voters into separated social and political groups. It will lead to primordial conflicts and primordialism.

This use of religious issues reflects immature political behaviour. The use of religious issues in rational democracy is in fact irrelevant, especially in the relation of Muslims and non-Muslims. The use of Quranic verses in politics is aimed at getting votes, not at explaining the meaning of those verses (Abdullah et al., 2008: 227). The understanding of Quranic verses in this context is basically exclusive since it intends to

uphold certain political camps. A certain understanding seems intolerant to the others.

The involvement of religion in politics can be seen in the mounting visits of political elites to religious communities and leaders, such as Islamic boarding schools *(pesantren)* and Islamic scholars (*kyai*). Political elites make use of religious moments such as Friday sermon and Islamic gathering as indirect places of political campaign. Religion in this respect is simply a symbol or slogan, which is clearly not enlightening for the Muslim community (*umma*). Whereas religion is an instrument through which the bulk of problems facing society must be solved.

Symbolic Interaction Perspective

Islam is laden with symbols that can be used to uphold various political interests. The presence of religious symbols in political arenas is a kind of politicisation and radicalisation of religion in politics. It is a plausible and important means to attract the sympathy and support of constituents. Islam supplies a Muslim's political life with myriad religious symbols effective in politics to mobilise the mass of people either to uphold or to overthrow a regime. This has been so since the era of the Caliphates until modern times (Asmuni, 2005).

Although the use of religious symbols is valid in a democratic state, it should bring with it an empowering of democratic life. The efflorescence of the use of religious symbols in politics is due to the understanding and attitude of Muslims towards politics. For most Muslims, politics cannot be divorced from religion. This fact makes politicisation of religion unavoidable. As a consequence, some devout Muslims feel it necessary to defend their religion (from non-Muslims) through politics.

In their campaigns, the future local heads prefer to use religious symbols for several reasons. In the first place, religious arguments in politics are considered more effective than others. A religious argument in politics is a religious explanation without religious content (Abdullah,

2008: 227). It gives theological legitimacy to political actions and motivates people to support the actions. Religious issues and symbols become simulation media through which political interests are achieved.

Secondly, most Indonesian people are strongly attached to religious symbols in which religion has not yet become their true way of life. As Nurcholish Madjid says, most Indonesian Muslims are still confined to religious symbols. They will protect their religious identity at all costs but they are susceptible to symbolic persuasion. Thus, it is not surprising that candidates take advantage of religious symbols in order to gain as many votes as possible from Muslim groups.

To grasp the use of religious issues and symbols in local head election, it may be helpful to employ the theory of symbolic interaction formulated by George Herbert and supported by Herbert Blumer and Leslie White. The theory seeks to understand culture through human behaviour as expressed in communication. Symbolic interaction places more emphasis on the meaning of cultural interaction in a community. The essential meaning is manifest in cultural communication among local people. During the communication many meaningful symbols reveal themselves; then it is the task of readers to find out those meanings.

They find that individuals interact with each other through symbols including signs, signals, and words. Herbert Blumer (1962) and Erving Goffman (1959) are other sociologists of interactionism who view that the essence of symbolic interaction as an activity that typically belongs to humans, i.e. communication or symbolic exchange of given meaning (Mulyana, 2001: 68). The theory of symbolic interactionism suggests that meaning comes out of social interaction processes. The meaning for somebody emerges from the ways in which others behave toward him. Thus, in symbolic interaction meaning is considered as a social product.

In symbolic interaction, society consists of individuals interacting, grasping, interpreting, behaving, and creating. Individuals are not an array of dispositions, but dynamic actors who are always in the process of

becoming. Society is not something static "already out there now" that always influences and forms our selves. It is an interaction process. Individuals have mind and self. They are involved in social processes through experiences and social activities. The whole process of interaction is symbolic, in which the meanings are made by human minds. We share those meanings with each other. Our definition and perception of social world as well as our response to reality are made through interaction processes (Suprapto, 2007).

In the theory of symbolic interaction, there are four premises. First is that humans can create and use symbols. Secondly, humans use symbols to communicate with each other. Thirdly, humans communicate through role taking. And, fourthly, humans are created, survive and change according to their ability to think, define, reflect and evaluate. According to Geertz, religion is a symbolic system through which moods and motives are strongly, wholly, and long confirmed in human beings. Conceptions of order are formulated by a certain rule to reflect reality. As such, emotions and motives uniquely exist (Turner, 1974: 327-330).

Messages and cultural significance are expressed through symbols (Spradley, 1997: 121). Cultural knowledge is used to understand and construe symbols hidden behind popular terms as well as other symbols. Symbols can include words or speeches, flags, body motions such as hand waving, devotional places such as mosques or churches, or important events such as marriage. Thus, a symbol represents an object or an event pointing to something. A symbol can imply whatever we feel or experience.

The Use of Religious Issues in Local Government Elections

The enactment of Constitution No 32 of 2004 on Local Government Head Election Tingkat I and Tingkat II introduced direct election in the province of Bengkulu. People responded to this direct election positively

as an opportunity to select the best candidates to may meet their expectations and the need of local development.

In 2005 the political atmosphere in Bengkulu intensified after the emergence of figures who openly declared themselves as candidates. Four pairs of candidates for governor and vice-governor competed in the local head election. They were Agusrin M Najamuddin / HM Syamlan; Muslihan / Patrice Rio Capella; Sudirman Ail / Syahrir AB; M Salman / Drs. Sumardiko; and Kurnia Utama / Khoirul Amri (Zulkarnaen in Interview, 2008).

The campaign period lasted from 14 to 23 June 2005. The first round of voting was on 27 June. In the second round of campaigning held during 25-27 September, each success team *(Tim Sukses)* agreed on avoiding mass mobilisation and stopping general meetings. The agreement was put in the *Berita Acara* (meeting report) signed by both sides. After the meeting on Wednesday 21 September on the campaign time schedule for the second round, Parsadaan Harahap, member of KPU Bengkulu Province,[5] stated that both success teams agreed on the campaigning system, which was then put into KPU Decree (SK) No. 66. This stated that the acknowledged campaign was a limited gathering attended by 250 persons and face-to-face dialogues attended by 200 persons.

In the second round of the election of the governor of Bengkulu on 1 October 2005, PKS (Justice and Prosperity Party) and PBR (Reform Star Party) nominated Agusrin Maryono Najamudin and HM Syamlan (entrepreneur and religious leader respectively) who won the first round with more than 23 percents of total votes. The other candidates were Muslihan Diding Sutrisno and Patrice Rio Capella (former regent of North Bengkulu and regent of Rejang Lebong, and vice-chairman of DPRD Bengkulu, respectively) nominated by PAN (National Mandate Party).[6]

---

[5] KPU: *Komisi Pemilihan Umum* (commission for general election).

[6] Agusrin Maryono Najamuddin and HM Syamlan won the gubernatorial election of Bengkulu Province 2005. Their winning was decided in a plenary meet-

Prior to the gubernatorial election in Bengkulu, open campaigns and others were organised. Each candidate designed political strategies to attract the sympathy of masses of voters. Muslims in Bengkulu are the most significant constituency, numbering 95.98% of the electorate. Therefore political tactics were oriented to them. One of the tactics was to involve religious leaders (*ulama*) and religious teachers (*ustadh*) as vote getters. The involvement of these religious leaders cannot be divorced from their religious expertise or their grass-roots followers. Such involvement was regarded as effective in getting many voters. Based on the available data, tens or even hundreds of the ulama participated as members of campaign teams.

The pair of Agusrin M Najamuddin and HM Syamlan recruited local prominent ulama and ustadh such as Basuki Ali, Sudirman, Zarkasyi, Hamdani Nasution, Dani Hamdani, Rusydi Syam, and Kadir Dali Monte. HM Syamlan himself was a prominent member of the ulama in Bengkulu. He was the secretary of the local branch of MUI (Council of Indonesian Ulama) Bengkulu. He was known for his command of Arabic and religious knowledge and actively involved in *dakwah* (Islamic proselytising activities) in Bengkulu. In addition, he had wide, solid and rooted networks among members of his religious gatherings. Besides religious gatherings, he conducted a *halaqah* (religious group of study) in which warm brotherhood was firmly established. Taking this into political consideration, he had a lot of Muslim constituents in Bengkulu.

During the 2005 election, local MUI members were involved in political competition. They often made statements endorsing certain candidates and weakening the rivals. The following quotation illustrates how they played a significant role in the campaign.

---

ing of KPU Kota Bengkulu on 11 October 2005. Agusrin and HM Syamlan got 52.053 votes or 54.30% of total accepted 96.764 votes. This pair, nominated by PKS and PBR, defeated another pair of candidates in the second round, Muslihan / Rio, nominated by Partai Demokrat, who got 45.70% or 43.801 votes. A month after their election, Agusrin left PKS and became general head of Partai Demokrat Bengkulu (*id.wikipedia.org/wiki /Agusrin_ Maryono_Najamuddin*).

> "Ulama in Bengkulu Province like KAD, AH and HN have deliberately or not been taken advantage of for political interests during Pilgub of Bengkulu Province. They were invited to deliver religious gathering, admonitions, and prayers for salvation in various moments organised by candidates of governors and vice-governors" (Zulkarnaen in Interview, 2008).

Attempts to get votes from Muslims were also made by making use of religious tenets. The campaigning team of pair of Agusrin-Syamlan who consisted of *ulama* and *ustadh* often cited such verses as: *quu anfusakum wa ahliikum naaran, qulil haqqa wa lau kaana murran, fatazawwaduu fa inna khaira zaadit taqwa, ud'uu ilaa sabiili rabbika bilhikmah, wal takun minkum ummatun yad'uuna ila al-khairi.* In addition, this pair also used Islamic symbols to get as many votes as possible. They published banners decorated with Islamic messages such as *adil dekat kemakmuran* (justice is close to prosperity), *pemimpin yang adil pemimpin yang dicintai rakyat* (just leaders, leaders beloved by people), and *saatnya Bengkulu berubah* (it is time for Bengkulu to change). The banners were put on main street corners, roadsides, alleys, walls of houses, market centers, office buildings, and elsewhere.

Another Islamic symbol used in the campaign was stickers upon which the greeting sentence *assalamu'alaikum* was written down. Under the sentence were slogans *adil* (just) dan *peduli* (care). The stickers were freely distributed to potential voters. Moreover, they participated in socio-religious activities so as to attract the vote of Muslims. On various religious occasions and in various religious places, they distributed Islamic books authored by *ulama* such as Ibnu Taimiyyah, Ali Syari'ati, Sayyid Qutub, al-Maududi, and others together with the PKS logo, including the stickers with the pictures of the pair of candidates.

Under the PKS banner, the pair campaigned via various institutions and channels. By establishing Ma'had Rabbani and *halaqah* in mosques, PKS promoted Agusrin-Syamlan. In university campuses, PKS estab-

lished KAMMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia). In economic institutions, PKS organised PKPU which had favoured programmes such as free medical treatment, free mass circumcision, and others. Through its education institutions, such as SDIT and SMPIT, PKS relentlessly campaigned for Agusrin-Syamlan. In short, PKS optimised that all institutions and channels support Agusrin-Syamlan.

BKMT[7] was another place where Agusrin-Syamlan campaigned. Members and officials of BKMT were presented with uniforms, *rebana, jilbab* and *mukena*. To attract Muslim voters, this pair paid donation to several mosques from five thousand, one million, to two million.

Business centres were also used to campaign. PKS activists sold *jilbab* and other Muslim clothes directly to the mass of people. During the transactions, they conveyed messages urging support for the pair. In their messages, they said that families who consisted of four voters were called to give three votes to other candidates and one vote to Agusrin-Syamlan (Zulkarnaen in Interview, 2008). The Agusrin-Syamlan success team struggled relentlessly for them. PKS as their political vehicle mobilised the masses by organising Islamic gatherings (*pengajian*) attended by such figures as Tifatul Sembiring (PKS President), Daud Rasyid (Dewan Syuro DPP PKS), and Didin Hafifuddin (Pengurus PKPU).

In their campaign, this pair declared their commitment to better changes for Bengkulu in economic, social, bureaucratic and educational sectors. They promised to organise a test of civil servant candidates (CPNS) that is clean, transparent and free from KKN by prioritising quality. In addition, they campaigned for equality between men and women, with women as equal partners in developing Bengkulu Province.

Muslihan and Patrice Rio Capella were another pair competing in the election. Nominated by PAN and PBB, they recruited prominent *'ulama*

---

[7] BKMT: *Badan Kontak Majelis Taklim* (contact body of the Council for Islamic Learning)

and *ustadh* for getting votes. Among them were HM Asy'ari Husein, Disman Datok Kayo, Drs. Syafrizal Rahim, HM Syakirin Indar Ali, Zulkarnain Dali, H Syafrudin Labay, Amir Hamzah, and KH Muntakim. The campaigning team of this pair quoted such Quranic verses as: *wa'tashimu bi hablillahi jamiian wa la tafarraquu, la in syakartum la azidannakum, ta'awanu 'ala al birri wat taqwa wa laa ta'awanu 'alaa al ismi wa al 'udwaan* to endorse and legitimate the candidacy of Muslihan and Patrice Rio Capella.

The former head of Panwaslu of Bengkulu, Drs. Sakroni, said that the election 2005 was coloured by the excessive use of religious tenets by the candidates to justify their candidacy in front of Muslim voters. Sakroni said: "Religious tenets had been used in the campaign of gubernatorial election 2005. They were usually delivered to the audience and at certain moments" (Sakroni in Interview, 2008).

In addition, they also used other Islamic symbols such as street banners and stickers. Street banners upon which *bismilliahir rahmaanir rahiim, coblos pasangan Muslihan-Rio* was written were placed everywhere in public corners. Stickers with *assalamu'alaikum, laa tukallam qabla as-salam* were distributed to potential voters. The pair of Muslihan and Patrice Rio Capella published *Yasin* books with a thankful preface by Muslihan and distributed pieces of Quranic books decorated with the pictures of Muslihan-Rio. Doubtlessly, all these were to attract Muslim voters. By doing so, they tried to convince Muslim voters that they were eligible to lead the province.

The campaigning team of Muslihan-Rio campaigned at Islamic circles and gatherings (*pengajian* and *majelis taklim*), attending Islamic day festivals, visiting *pesantren* (Islamic boarding schools), and meeting with Muslim leaders either from NU or Muhammadiyah. One of the Islamic gatherings attended was Lembaga pengajian al-Hidayah Propinsi Bengkulu. A respondent told us as follows: "Lembaga pengajian al-Hidayah was used by pasangan Muslihan-Rio in gubernatorial election

2005. This gathering under the banner of Golkar was the place to socialise and campaign their candidacy" (Zulkarnaen in Interview, 2008). The appearance of pictures of candidates in the Quran books conveys various messages. Among them is to symbolise their closeness with Muslim voters they hoped would elect them.

Each pair of candidates used their own Islamic issues. However, they agreed in paying more attention to the polygamy issue. This can be seen in a debate held by KPI of Bengkulu.[8] All candidates declared their disagreement on polygamy. The moderator of the debate witnessed as follows.

> "At that time I was the moderator. The debate was attended by thousands of attendees. I still remember, what the candidates answered when asked by audiences about their attitude towards polygamy. In response to polygamy, the governor candidate Agusrin M Najamuddin as well as the vice-governor candidate Patrice Rio Capella attending at that time stated [that they] didn't agree on polygamy" (*Ibid*).

The engagement of the *ulama* as vote-getters results in a dilemma. In one hand they have to act based on Islamic precepts; on the other hand, their involvement in politics is fraught with intricacies. They will divide into political blocs as a result of different political interests. While the *ulama* use such religious terms as *wajib* (obligation) or *haram* (forbidden) in political senses to get votes for their candidates, the mass of people construe the terms in their religious connotations related to God's reward and punishment. The use of religious symbols for power politics will reduce religion and at the same time people will be confused. What is important then is that candidates do not exploit religious symbols.

Jali Afandi, a member of Golkar party, views the use of religious symbols in political campaigns as normal, especially in religious communities, as well as in local election. However, according to him, there

---

[8] KPI: *Komisi Perempuan Indonesia* (commission of Indonesian women)

are several points to consider including: (1) not to use Quranic verses or Muhammadan sayings for political purposes; (2) not to use the Quran and Muhammadan tradition as political tools; (3) not to sacrifice Islam for getting votes; and (4) not to incite political rivals. He suggests that to attract the voters, candidates must behave as well as possible, showing their excellences, and offering programmes people need (Affadi in Interview, 2008).

According to Rahmaini SP (head of women section of DPW PKS Bengkulu), the use of religious symbols is an attempt to optimise the role of Islam. In a society with a Muslim majority, the use of religious symbols is a must. In general, people get sympathy from virtues and religion is a virtue. Thus, getting sympathy through religion indicates that people return to their origins (*fitra*), considering their basic need, i.e. religion (Rahmaini in Interview, 2008).

For Rahmaini, PKS as a proselytising party – in the campaign period or not – devotes its efforts to elevating Islamic teachings, calling people to return to Islam, and teaching them Islamic teachings. It is not then-surprising for the masses if PKS calls them to join a religious activity as part of its campaign. They do not even feel manipulated to support a political purpose. For them, it is normal for an Islam-based party to act in this way.

In the Bengkulu gubernatorial election 2005, the use of religious symbols in the forms of stickers, brochures, and banners seems less striking than in the form of virtues such as the call to Islamic gatherings and voluntary services (*kerja bakti*). In addition, PKS distributed stickers with Islamic messages such as *Assalamualikum*, prayer of riding, prayer of going, and others. The stickers were put out with the pictures of the candidates. In response to the ethics of using religious issues, Rahmaini suggests that what must be considered are *syariat* (Islamic) rules and human rules (set by KPUD). So long as these rules are not broken, the use of religious issues is allowed.

Politically, the use of religious issues is not the only factor that influences voters. Factors such as the local origins of figures and familiarity are significant as well. Syamlan's was victorious as vice-governor of Bengkulu not merely because he was a religious leader. He was also known for his credibility, so that people considered him eligible to be elected. In addition, his pair, Agusrin, attracted great support from non-religious factors. In short, religious factors are not so significant in attracting Muslim constituents in local elections in Bengkulu. They know best who are eligible to lead. They tend to choose their own preferences. As Rahmaini said, "Leaders are symbols of their people" (Rahmaini in Interview, 2008).

Conflicts and the Use of Religious Issues

Various discourses emerged during the gubernatorial election in Bengkulu. Many ways were used to attract voters. Among them was publication and distribution of the Quran books with the pictures of candidates, *Yasin* books with prefaces by candidates and other Islamic books. This outreach was vividly political by nature.

This was also true for the publication and distribution of a manual devotional book entitled *Mengapa Kita berpegang Teguh pada Islam Faham Ahlussunnah wal Jama'ah dan Mazhhab Syafi'i*.[9] The book was distributed not only for guidance of Sunnite Muslims, but for getting masses of voters as well (BSW, 1999).

The publication of this book is interesting since it was done by DPD I Persatuan Tarbiyah Islamiyaah (Perti) Bengkulu. Compared with the use of religious verses to attack the rivals, the publication of the book seems more elegant in the sense of helping Muslims with a devotional guide book. However, both methods have the same political implications. Ideally, Perti is an Islamic organisation which is concerned with

[9] Why We Adhere to the Islamic School of the Followers of Muhammad's Tradition and Community and Shafi'ite School.

the teaching of Islam and education. However, in the election it involved in political intricacies by publishing the book to support a certain pair of candidates.

To members of Islamic parties such as PKS, the use of religious issues and symbols in election seems natural. For instance, Triono, an advocate of the party, thinks that the use of religious issues and symbols in local elections in a Muslim-majority society such as Bengkulu is acceptable. The candidates can recruit religious leaders, attend Islamic learning circles, donate *pesantren* or other voluntary social organisations, and distribute stickers and banners. What is not allowed is to politicise religious symbols such as Quranic verses or Muhammadan sayings to back up the candidates, or to interpret them according to certain political interests, or to mobilise the masses to vote for certain candidates (Triono in Interview, 2008). According to Triono, virtually all political parties participating in the gubernatorial election of Bengkulu 2005 made use of religious issues in their campaigns. The difference was only in degree. The most overt use of religious issues and symbols was by PKS and PBB. For these parties, it would be strange to speak no Islam in their campaigns.

Jali Affandi, a member of the Muslihan campaign team, states that the gubernatorial election of Bengkulu took place peacefully, despite religious issues coming up. Affandi said that so far the use of religious issues was not a factor of emerging conflicts. There was no agitation, provocation or even clash in religious issues in the election. Conflicts only happened when provocateurs triggered the masses (Affandi in Interview, 2008). The provocateurs might use religious issues as well as others. This is also affirmed by Triono and Rahmaini, both of PKS.

Physical conflicts between supporters of candidates did not happen in the election. Small incidents occurred such as damaging pictures of candidates and stickers, and taking banners off by rivals. Fatwa war was another form of conflict. During the election, a number of conflicting

fatwas were issued to attack each other such as *jangan pilih yang tidak beriman* (don't choose the unbeliever), *jangan pilih yang tidak bertanggung-jawab* (don't choose the irresponsible), *jangan pilih yang tua* (don't choose the old) and *jangan pilih yang lama* (don't choose the incumbent). The fatwa *jangan pilih yang tidak beriman* seemed to refer to Sudirman Ail who was a policeman by profession. The same fatwa was *jangankan berdiri, tidur saja menyusahkan, apalagi nanti kalau nanti menjadi gubernur* (let alone standing, even his sleep will make [us] trouble; more is when he becomes a governor). The fatwa *jangan pilih yang tua* connoted the candidates who were old. And the fatwa *jangan pilih yang lama* referred to the candidates who were previously bureaucrats (regents).

It seems difficult to avoid using religious issues and symbols in local head election, since religion as a source of truth, morality and ethics has proven to become an effective political commodity. However, political discourses and political practices based on religious issues can lead to fanaticism and exclusivism among religious groups. The excessive use of religious issues and symbols in local elections will create disharmony and social disintegration by separating religious communities from each other.

For political processes to create a democratic system, the use of religious issues and symbols must be reduced. People should be called to rational politics by looking at programmes offered by political parties or candidates and the extent to which the programmes may meet their basic needs more than sectarian and ideological issues. Popular candidates who offer programmes for prosperity deserve to be elected more than those who use religious issues for campaign.

Coordinator of JPPR (Nasional Jaringan Pendidikan Pemilih untuk Rakyat), Adung A Rochman said that although often less effective, many candidates still take advantage of religious symbols to pursue power (Niza dan Fardhi, 2006: 3). A survey by Lembaga Survey Indo-

nesia (LSI) affirms Rochman's statement. Eight of ten Muslim respondents believe that democracy is the best political system. Islamic parties promoting religious issues and symbols for political purposes are less attractive (Mujani, 2006).

A survey by JPPR published on June 2006 shows that out of 213 local head elections organised, only 2.68 per cent were won by a coalition of Islamic parties (6 regions); 4.91 per cent (11 regions) were won by Islamic parties without coalition; 22.27 per cent were won by national parties without coalition (51 regions); 32.59 per cent were won by nationalist parties (73 regions); the biggest number of regions were won by nationalist parties in coalition with religious (Islamic) parties. Given that Indonesian politics is still heavily primordial, political education becomes urgent. People must be able to distinguish clearly between politics and religion. Only by doing so will they be free to make their own choice based on rational awareness. And politicising religion would no longer be effective.

Conclusion

The use of religious issues in the gubernatorial election in Bengkulu 2005 showed itself in various ways: recruiting *ulama* and *ustadh* for campaigns in religious gathering by giving religious admonitions (*tausiyyah*), leading prayer of salvation, *istighathah*, and making political statements in mass media. In the election, religious issues triggered certain conflicts, such as tension among supporters, fatwa or statement war, destroying symbols by rivals, damaging pictures of candidates and stickers, and removing rival banners.

The local head election in Bengkulu shows that religion is still used to gain political power. As a consequence, religion is subject to political interests and cannot play a unifying role for Muslim communities. Candidates for local heads – regents, mayors, and governors – would be better to avoid using religious issues for political purposes. Things would

be worse if politicising religion happen in conflict areas. Taking all this into consideration, political education for mass-people is a must in order to become rational voters, not emotional voters.

Bibliography

Abdullah, Irwan et al. 2008. *Dialektika Teks Suci Agama: Strukturasi Makna dalam Kehidupan Masyarakat.* Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM

Asmuni. 4 Juni 2005. "Jangan Obral isu Agama" dalam *Radar Sulteng*. Sulteng: Radar. *www.radarsulteng.com/berita/index.asp? Berita=Opini&id=35405*

Bourdieu, Pierre. 1990. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Berger, Peter. 1976. "Society As Drama" in *Drama in Life: The Use of Communication in Society*. James E Comb and Michael W Manfield (Eds.). New York: Hasting House.

Soeprapto, Riyadi. 12 Desember 2007 dalam "Teori Interaksionisme Simbolik" *averroes.or.id/category/research/*

KJ Veeger. 1985. *Realitas Sosial, Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu- Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*. Jakarta: Gramedia.

Burhanuddin. 2008. "Simbol-Simbol Agama" dalam *Jurnal Keluarga*, Vol. 3, No. 3 dalam burhan15.multiply.com/journal/item/22

Thompson, John B 1984. *Studies in the Theory of Ideology*. London: Polity Press.

Duncan, Hugh D 1962. *Communication and Social Order.* New York: Oxford University Press

––––. 1968. *Symbol and Society*. New York: Oxford University Press.

Pritchard, EE 1951. *Social Anthropology*. London: Chohen & West, Ltd.

Eriyanto. 2005. *Analisis Wacana: Pengantas Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LkiS

Goffman, Erving. 1969. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Routledge.

Heru Satoto, Budiono. 2008. *Simbolisme Jawa*. Yogyakarta: Ombak.

Hidayat, Komaruddin. 1996. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina.

"Kekerasan di IPDN", *Pikiran Rakyat*, 11 April 2007.

Saifuddin, Achmad F 2005. *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Jakarta: Kencana Prenada Media.

Sobur, Alex. 2006. *Semiotika Komunikasi*. Bandung: Rosdakarya.

Dilla, Sumadi. "Menyingkap Perilaku Elite dan Kenaifan Kedua dalam Pilkada" dalam *kendariekspres.com/news.php?newsid=3647*

Saputra, Heru S P 2003. "Simbol, Analogi, dan Alegori" dalam *Humaniora*, Volume XV, No. 1, 115.

Turner, Victor. 1974. *Dramas, Field, and Metaphors*. New York: Cornell University Press

Interviews

Interview with Zulkarnain, 5 September 2008.
Interview with Sakroni, 3 September 2008.
Interview with Deva Musri, 3 September 2008.
Interview with Jali Affadi, August 2008.
Interview with Rahmaini, July 2008.
Interview with Triono, July 2008.

11

MEMBANGUN NILAI-NILAI BUDAYA DALAM PENDIDIKAN: INSPIRASI DARI NOVEL "SANG PEMIMPI" KARYA ANDREA HIRATA

Rahmani Abdi

Abstract

One of problems in education is when people get stuck: they are stagnant, unable to move ahead, always lagging behind the other. Others can reach the moon; they can only look at it from the earth. Seen from the cultural point of view, this condition is caused by a value system shared by a community, values that affect their view of education.

The novel "Sang Pemimpi" (the dreamer) is a literary work that is rich in cultural values, especially in the realm of education. It has the capacity to become an inspiration for anyone who plays a role in the formation of cultural values.

Keywords: Cultural values, education, The Dreamers, novel by Andea Hirata

Pendahuluan

Manusia adalah makhluk Tuhan yang dinamis, makhluk Tuhan yang berkembang, makhluk Tuhan yang mampu beradaptasi dengan perkembangan jaman. Tetapi, adakalanya manusia statis, terdiam satu titik, tidak mampu bergerak ke titik yang lain, sehingga mereka tidak mampu berkompetensi dengan yang lain, stagnan. Kondisi seperti itu, juga ter-

jadi ketika manusia sebagai makhluk berpendidikan (*human educantum*). Dalam menjalani proses pendidikan, mereka stagnan, tidak maju-maju, selalu tertinggal dari yang lain. Orang lain mampu mencapai bulan, sedang mereka hanya mampu menatapnya dari bumi. Hal ini bahkan terjadi dalam sekumpulan masyarakat.

Permasalahan tersebut jika diamati berdasarkan teori budaya disebabkan oleh nilai-nilai yang dianut oleh seseorang atau masyarakat yang kemudian akan termanifestasi dalam bentuk sikap dan perilaku. Budaya (*culture*), menurut Brown (2004: 2): "… refers to a set of common values, attitudes, beliefs and norms, some of which are explicit and some of which are not". Pendapat ini dapat dipahami bahwa budaya menunjuk pada sebuah kumpulan nilai-nilai, sikap, kepercayaan dan norma-norma bersama, beberapa darinya ada yang eksplisit dan ada yang implisit.

Lynch (1997: 2) menambahkan bahwa *"culture is a system of life-ways, ways of behaving, ways of thinking, ways of believing, and ways of relating to others"*. Budaya merupakan sebuah sistem tentang cara hidup, cara berperilaku, cara berpikir, cara mempercayai, dan cara berhubungan dengan orang lain. Oleh karena itu, tidak salah jika dikatakan bahwa budaya yang menentukan bagaimana cara orang dalam bertindak atau berperilaku, di mana salah unsur pembentuk budaya tersebut adalah nilai-nilai (*values*).

Bagi Brown (1998: 26), nilai berkaitan secara mendalam dengan moral, kode-kode susila, dan menentukan pikiran orang tentang apa yang semestinya dilakukan. Individu-individu dan organisasi-organisasi yang menyadari nilai *honesty, integrity*, dan *openness* akan bertindak dengan kejujuran, terbuka, dan integritas, karena hal itu merupakan sesuatu yang benar untuk dilakukan. Sehingga, dalam konteks pendidikan, seseorang atau masyarakat yang menyadari bahwa belajar (pendidikan) merupakan sesuatu yang benar untuk dilakukan, seseorang atau masyarakat tersebut akan bertindak untuk melakukan apa yang dianutnya, yakni belajar atau sebaliknya.

Durkheim (Jones, 2009: 48) juga menyatakan bahwa "Kita hidup dalam dunia alamiah yang diorganisir menurut cara tertentu dan kita terkurung dalam dunia, apa pun pandangan kita terhadapnya." Pendapat Durkhem ini menggambarkan bahwa seseorang dalam berperilaku mengikuti nilai-nilai yang dianut oleh masyarakat, walaupun menurutnya, nilai-nilai tersebut seolah terpaksa harus diikuti. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah apakah nilai-nilai yang merupakan komponen budaya dapat dibentuk atau dirubah; dan siapakah yang harus berperan dalam perubahan nilai (budaya) tersebut.

Kondisi-kondisi sosial seperti ini, dalam dunia sastra, akan tergambar baik dalam novel, cerpen, dan puisi, karena menurut pandangan sosiologi sastra, karya sastra merupakan manifestasi dari kondisi atau realita sosial yang terjadi. Hal ini sebagaimana pernyataan Setya Tri Nugraha yang menyatakan bahwa "karya sastra dapat berfungsi sebagai media transfer budaya yang menghadirkan sisi-sisi budaya kehidupan" (*www.ialf.edu/kipbipa/papers/SetyaTriNugraha1.doc*).

Sehingga, melalui karya sastra sebenarnya kita dapat mengetahui dan memahami nilai-nilai atau keyakinan yang dianut oleh seseorang atau masyarakat dan kita menjadikannya sebagai pedoman untuk perbaikan. Hal ini yang kemudian mendorong penulis untuk menelaah lebih dalam pada sebuah novel yang berjudul "Sang Pemimpi" karya Andrea Hirata. Alasan mendasar pemilihan novel ini adalah karena novel "Sang Pemimpi" merupakan salah satu novel fenomenal yang kaya akan nilai-nilai budaya khususnya dalam ranah pendidikan.

Sebagaimana diketahui bahwa Belitong sebagai setting cerita merupakan sebuah desa di mana masyarakatnya berada dalam kemiskinan. Walaupun seperti itu keadaannya, ternyata dari desa tersebut muncul manusia yang penuh mimpi, manusia yang mampu membentuk mimpi-mimpi menjadi kenyataan. Mimpi-mimpi itulah sebenarnya menjadi nilai-nilai yang kemudian menuntunnya untuk bertindak.

Berdasarkan uraian tersebut, maka permasalahan yang akan dibahas dalam tulisan ini adalah bagaimana nilai-nilai budaya dibentuk dalam sebuah novel “Sang Pemimpi” dan siapa saja yang berperan dalam pembentukan nilai-nilai budaya tersebut.

Berbicara perubahan budaya bukanlah sesuatu hal mudah, karena budaya sifatnya mengakar dalam setiap individu atau masyarakat, bahkan dalam sebuah lembaga pendidikan, seperti sekolah, untuk merubah dari budaya negatif menjadi budaya positif juga bukan perkara mudah. Misalnya, sekolah yang memiliki budaya disiplin yang negatif, untuk merubahnya menjadi budaya disiplin yang positif merupakan sebuah kerja keras karena nilai-nilai budaya tersebut sudah dipahami dan dianut warga sebagai nilai yang benar. Perihal semacam ini pernah diungkapkan Roberts (1993: 65) dalam NASSP Bulletin, yakni ”Discovering and understanding the school’s value system and gaining acceptance for one’s efforts to change or build a school’s culture are difficult tasks.”

Dengan menelaah novel ”Sang Pemimpin” dapat dilihat bagaimana nilai-nilai pendidikan dapat dibentuk atau dirubah, walaupun dengan susah payah. Pertama, yang perlu diluruskan istilah ”mimpi” yang terdapat dalam novel tersebut. Mimpi dalam hal ini dapat dikatakan sebagai sebuah nilai-nilai yang telah atau berusaha untuk ditanamkan dan kemudian dianut oleh beberapa tokoh dalam novel “Sang Pemimpi” seperti IKAL, ARAI, dan JIMBRON.

Tumbuhnya Nilai-Nilai dan Penggagas Nilai-Nilai Baru

Seperti yang telah dikatakan pada uraian di atas, bahwa salah satu yang menentukan seseorang dalam berperilaku adalah nilai-nilai yang dianutnya. Dalam novel ”Sang Pemimpi”, nilai-nilai untuk selalu belajar ditanamkan walaupun dalam bentuk mimpi. Mengapa hanya dalam bentuk mimpi, karena nilai-nilai tersebut belum ada dalam pikiran tokoh-tokohnya, seperti negara Prancis yang belum penah mereka lihat sebelumnya.

Dalam novel tersebut diceritakan tentang perkataan Pak Balia, seorang kepala sekolah sekaligus guru kesusastraan di SMA Bukan Main, di mana beliau mengatakan kepada siswa-siswanya:

> “Jelajahi kemegahan Eropa sampai ke Afrika yang eksotis. Temukan berliannya budaya sampai ke Prancis. Langkahkan kakimu di atas altar suci almamater terhebat tiada tara: Sorbonne. Ikuti jejak-jejak Sartre, Louis Pasteur, Montesquieu, Voltaire. Di sanalah orang belajar *sciene*, sastra, dan seni hingga merubah peradaban…” (Hirata, 2007: 73).

Bukankah nama-nama negara yang tertulis dalam novel tersebut belum pernah mereka (siswa-siswa) lihat sebelumnya, hanya dalam bentuk khayalan. Nabi Muhammad Saw pun pernah bersabda dengan ungkapan seperti itu, yaitu: “Tuntutlah Ilmu walaupun sampai ke negeri Cina”.

Kedua ungkapan tersebut sama-sama dalam upaya menanamkan sebuah mimpi dan diharapkan menjadi nilai-nilai yang tertanam dalam jiwa-jiwa manusia. Dalam hal ini yang perlu diperhatikan adalah bahwa untuk merubah sebuah nilai-nilai budaya memerlukan seorang tokoh yang memiliki kesadaran bahwa nilai-nilai budaya yang telah ada perlu untuk dirubah, dari nilai-nilai yang negatif menjadi nilai-nilai yang positif, bahkan juga dari nilai-nilai stagnan menjadi nilai-nilai yang progresif.

Untuk merubah nilai-nilai memerlukan komunitas yang memang ikut menyadari pentingnya nilai-nilai baru tersebut. Dalam novel ini adalah siswa-siswa, seperti IKAL, ARAI dan JIMBRON Dengan perkataan Pak Balia tersebut mereka seolah terbius dan terpana. “Pada saat itulah aku, Arai, dan Jimbron mengkristalisasikan harapan agung kami dalam *statement* yang sangat ambisius: cita-cita kami adalah kami ingin sekolah ke Prancis! Ingin menginjakkan kaki di altar suci almamater Sorbonne, ingin menjelajahi Eropa sampai ke Afrika” (Hirata, 2007: 73).

Dengan ungkapan tersebut, berarti mereka sudah menganggapnya menjadi sesuatu yang benar, sesuatu yang harus mereka lakukan (men-

jadi nilai-nilai). Seandainya mereka tidak menganggapnya benar, pasti mereka akan mengatakan Pak Balia adalah orang gila yang tidak menyadari kemampuan kami, kemampuan ekonomi masyarakat kami. Tetapi hal ini tidak terjadi, malah sebaliknya mereka dengan yakin mengatakan bahwa hal ini mungkin. “Mengingat keadaan kami yang amat terbatas, sebenarnya lebih tepat cita-cita itu disebut impian saja. Tapi di depan tokoh karismatik seperti Pak Balia, semuanya seakan mungkin” (Hirata, 2007: 73-74).

Disinilah peran tokoh yang kharismatik, jika dalam agama Islam, Nabi Muhammad Saw-lah yang merupakan tokoh yang paling kharismatik, dan dalam novel ini, Pak Balia-lah yang menjadi tokoh yang kharismatik. Pernyataan ini bukan bermaksud untuk menggandengkan seorang Nabi Muhammad Saw dan Pak Balia, karena Nabi kita adalah manusia yang paling sempurna. Hal ini hanya untuk membuktikan betapa seorang tokoh yang kharismatik sangat berperan dalam membentuk nilai-nilai yang luhur. Para sahabat dengan tertanamnya nilai-nilai agama (dari Sang Nabi) dalam jiwa mereka, sanggup menyerahkan harta dan jiwanya untuk kemajuan agama, mereka yang telah tertanam nilai-nilai bahwa menuntut ilmu adalah keharusan, tanpa henti menimba ilmu dari Nabi Muhammad Saw, bahkan menuntutnya sampai ke luar negeri Arab.

Begitu juga halnya, dengan Ikal, Arai, dan Jimbron, tokoh Pak Balia mampu melontarkan nilai-nilai kesuksesan dalam menuntut ilmu ke dalam jiwa siswa-siswanya, sehingga mereka menjadikan nilai-nilai tersebut menjadi sebuah cita-cita bukan impian belaka, dimana mereka rela untuk menyerahkan jiwa mereka untuk ilmu. Berikut adalah ungkapan Pak Balia:

“Bangkitlah, wahai *Para Pelopor*!! Pekikkan padaku kata-kata yang menerangi gelap gulita rongga dadamu! Kata-kata yang memberimu inspirasi!!” (Hirata, 2007: 74).

Dalam konteks perubahan nilai-nilai (budaya) di sekolah, Kepala Sekolah selaku Pemimpin (*Leader*) sangat bertanggung jawab untuk pe-

rubahan nilai-nilai budaya sekolah yang dia pimpin. Kepala sekolah adalah panutan atau teladan bagi warga sekolah, seperti guru, siswa, dan staf TU Penulis secara pribadi pernah melakukan penelitian yang berjudul *"Pengembangan Budaya Sekolah di SMAN 3 Tanjung Kabupaten Tabalong Kalimantan Selatan"*. Salah satu hasil penelitian adalah tentang budaya disiplin, di mana budaya disiplin di sekolah tersebut belum positif. Kondisi ini ternyata dibentuk oleh orang-orang yang menjadi panutan bagi siswa. Banyaknya siswa yang terlambat, ternyata guru-guru (termasuk guru yang bertugas sebagai piket) juga terlambat, bahkan kepala sekolah sendiri juga datang terlambat (Rahmani Abdi, 2007).

Uraian-uraian tersebut di atas menunjukkan bahwa sebuah budaya sekolah memang terbentuk berdasarkan nilai-nilai yang dianut warga-warga sekolah, dan yang paling berperan dalam pembentukan budaya adalah pemimpin (kepala sekolah). Perihal seperti ini sebagaimana yang diungkapkan Stolp (1994: 7) sebagai berikut:

> "A principal who acts with care and concern for others is more likely to develop a school culture with similar values. Likewise, the principal who has little time for others places an implicit stamp of approval on selfish behaviors and attitudes."

Dengan pernyataan tersebut, jelas bahwa kepala sekolah sangat berperan penting dalam pembentukan nilai-nilai budaya yang diinginkan. Oleh karena itu, kepala sekolah yang berkeinginan untuk membangun budaya di sekolahnya perlu memperhatikan segala tindakan atau perilakunya (berperan sebagai model).

Kesadaran Bersama dan Komitmen

Hoy, Tarter, dan Kottkamp (dalam Roach & Kratochwill, 2004: 12) mendefinisikan budaya sekolah sebagai "a system of shared orientations (norms, core values, and tacit assumptions) held by members, which holds the unit together and gives it a distinct identity," yang berarti bahwa budaya sekolah adalah sebuah sistem orientasi bersama (norma-

norma, nilai-nilai dan asumsi-asumsi dasar) yang dipegang oleh anggota sekolah, yang akan menjaga kebersamaan unit dan memberikan identitas yang berbeda. Nilai-nilai yang ingin dibangun dalam sebuah lembaga pendidikan, memerlukan kesadaran bersama, yakni semua warga sekolah memahami dan selanjutnya harus mendukung agar nilai-nilai baru benar-benar tertanam dalam diri semua warga sekolah dan akhirnya menjadi sebuah tradisi.

Novel ”Sang Pemimpi” mengungkapkan bahwa kesadaran akan mu-tu atau kualitas (nilai-nilai baru) yang perlu dibangun secara bersama-sama, yakni semua pihak harus mendukungnya, tanpa ada upaya untuk menghancurkannya. “Seharusnya Bapak bisa melihat tidak diterimanya anak Bapak sebagai peluang untuk menunjukkan pada khalayak bahwa kita konsisten mengelola sekolah ini. NEM minimal 42, titik!! Tak bisa ditawar-tawar!!” (Hirata, 2007: 9).

Ungkapan tersebut ditujukan Pak Balia sebagai Kepala Sekolah kepada Pak Mustar Wakil Kepala Sekolah, di mana anaknya tidak diterima di SMA Bukan Main karena NEM anaknya kurang 0,25 dari standar yang ditentukan sekolah. Ungkapan tersebut merupakan upaya mempertahankan nilai-nilai mutu yang berusaha dihancurkan, sehingga semua pihak harus menyetujuinya.

Mungkin saat ini masih terjadi, apa yang diungkapan dalam novel ini ”KONGKALIKONG”, di mana standar mutu diruntuhkan, diruntuhkan oleh jabatan, diruntuhkan oleh uang, diruntuhkan oleh KKN. Jika masih seperti ini, wajar jika mutu pendidikan di Negeri tercinta ini selalu tertinggal. Penyebabnya hanya satu, *VALUES*, yakni belum adanya kesadaran bersama akan nilai-nilai. Selama ini, kita menganggap bahwa belajar tidak perlu bersusah payah dan saat ujian boleh *nyontek*, serta saat hasil tes CPNS tidak mencukupi, boleh ditambah dengan uang.

Sebagaimana uraian terdahulu, bahwa yang berperan dalam menum-buhkan atau membangun nilai-nilai baru adalah kepala sekolah. Begitu juga halnya dalam upaya membangun agar nilai-nilai baru menjadi

kesadaran bersama. Kepala Sekolah harus komitmen dengan nilai-nilai baru yang digagasnya. Dalam buku ”*Pedoman Pengembangan Kultur Sekolah*” disebutkan bahwa Kepala Sekolah dalam upaya pengembangan budaya sekolah harus selalu menumbuhkan komitmen seluruh *stakeholder* agar memegang teguh nilai-nilai yang telah ditetapkan bersama (2002: 34). Pendapat ini senada dengan pendapatnya Ondeck (2003: 256), yakni:

> “Changing an organisation’s culture requires commitment and steadfastness from a strong leadership team. Leadership must be capable of and willing to demonstrate the expected values, beliefs, and behaviors”.

Dalam novel ini diungkapkan tentang orang-orang yang mendukung akan nilai-nilai kesuksesan dalam belajar, seperti yang diungkapkan Ikal berikut ini:

“Pada hari pembagian rapor, ayah ibuku telah menyiapkan segalanya. Suami istri itu bangun pukul pagi. Ibuku menyalakan arang dalam setrikaan, mengipas-ngipasnya, dan dengan gesit memercikkan air panas dan bunga kenanga, yang telah direndamnya sehari semalam, di sekujur baju safari empat saku keramat itu” (Hirata, 2007: 90).

Selain itu, dia juga mengungkapkan:

> “… kami heran kalau mengaji, ia (Jimbron) selalu diantar seorang pendeta. Sebetulnya, beliau adalah seorang pastor karena beliau seorang Katolik, tapi kami memanggilnya Pendeta Geovanny” (Hirata, 2007: 60).

Ungkapan-ungkapan tersebut memberikan gambaran bahwa nilai-nilai baru, selain didukung oleh para guru, juga harus didukung oleh orang tua atau wali siswa yang merupakan *stakeholder* sekolah. Hal ini bertujuan agar nilai-nilai baru menjadi kesadaran dan komitmen bersama, bukan kesadaran salah seorang saja.

Kondisi seperti itu tidak hanya terjadi pada kepala sekolah, guru, orang tua (wali) siswa saja, tapi juga terjadi di antara kalangan siswa,

dimana mereka saling mendukung terhadap nilai-nilai kesuksesan dan nilai-nilai untuk selalu belajar yang telah mereka yakini serta komitmen terhadap nilai-nilai tersebut. Seperti ungkapannya Arai kepada Ikal untuk memberikan semangat, ”Tanpa mimpi dan semangat orang seperti kita mati” (Hirata, 2007: 185).

“Hari ini sayap-sayap kecil tumbuh di badan ulat kepompong, aku bermetamorfosis dari remaja ke dewasa. Aku dipaksa oleh kekuatan alam untuk melompati garis dari menggantungkan diri menjadi mandiri. Aku dipaksa belajar bertanggung jawab pada diriku sendiri” (Hirata, 2007: 143). Pernyataan tersebut adalah pernyataan Ikal yang menyadari bahwa dirinya harus menjadikan nilai-nilai yang telah dianutnya menjadi sebuah realita. Memang, dalam perjalanan panjang untuk mewujudkan cita-cita bukan mustahil terjadi degradasi, yakni lemahnya semangat, lemahnya keinginan untuk mewujudkan keinginan atau lemahnya komitmen.

“Sekarang, setiap kali Pak Balia membuai kami dengan puisi-puisi indah Prancis aku hanya menunduk, menghitung hari yang tersisa untuk memikul ikan dan menabung … Bagi kami, harapan sekolah ke Prancis tak ubahnya pungguk merindukan dipeluk purnama, serupa kodok ingin dicium putri agar berubah jadi pangeran” (Hirata, 2007: 144).

Ikal melanjutkan renungan pesimisnya:

> “Kini aku telah menjadi pribadi yang pesimis, Malas belajar. Berangkat dan pulang sekolah lariku tak lagi deras. Hawa positif dalam tubuhku menguap dibawa hasutan-hasutan pragmatis” (Hirata, 2007: 144-145).

Di sinilah seorang teman diperlukan untuk memperkuat nilai-nilai yang mulai mengendor karena putus asa, sehingga muncul komitmen baru untuk melanjutkan nilai-nilai yang diharapkan dapat terealisasi.

Arai sebagai teman Ikal sekaligus sepupu jauhnya berperan penting dalam rangka membangun komitmen, seperti ungkapannya berikut ini:

> “Apa yang terjadi denganmu, Ikal?? Mengapa jadi begini sekolahmu? Ke mana semangat itu?? Mimpi-mimpi itu??!!; Biar kau tahu, Kal, orang seperti kita tak punya apa-apa kecuali semangat dan mimpi-mimpi, dan kita akan bertempur habis-habisan demi mimpi-mimpi itu!!; Tanpa mimpi, orang seperti kita akan mati …; Mungkin setelah tamat SMA kita hanya akan mendulang timah atau menjadi kuli, tapi di sini Kal, di sekolah ini, kita tak akan pernah mendahului nasib kita!!” (Hirata, 2007: 153).
>
> Arai melanjutkan ungkapan (dengan berteriak):
>
> “Kita lakukan yang terbaik di sini!! Dan kita akan berkelana menjelajahi Eropa sampai ke Afrika!! Kita akan sekolah ke Prancis!! Kita akan menginjakkan kaki di altar suci almamater Sorbonne! Apapun yang terjadi!!” (Hirata, 2007: 154).

Dengan beberapa ungkapan tersebut mampu membangkitkan semangat Ikal yang sudah mulai luntur. Inilah bukti kuat bahwa nilai-nilai yang akan dan telah tertanam perlu dukungan dari segala pihak, termasuk teman. Uraian ini menunjukkan bahwa untuk membangun sebuah nilai-nilai (budaya), selain perlunya kesadaran bersama, juga diperlukan komitmen mulai dari Kepala Sekolah sampai siswa-siswa. Satu hal yang mungkin terjadi jika nilai-nilai baru tidak didukung oleh pihak lain, nilai-nilai tersebut akan luntur seiring berjalannya waktu.

Selain beberapa uraian di atas, dapat dilihat dari novel ”Sang Pemimpi” bahwa komitmen perlu diaktualisasikan dalam bentuk usaha yang gigih, karena keinginan tidak akan tercapai tanpa upaya yang keras. Seorang Artis Indonesia pernah ditanya tentang kiat agar menjadi sukses. Dia menjawab, ”pertama kita harus memiliki mimpi, dan kedua kita harus bangun untuk mengejar mimpi-mimpi tersebut.”

> ”Setiap pukul dua pagi, berbekal sebatang bambu, kami sempoyongan memikul berbagai jenis makhluk laut yang sudah harus tersaji di meja pualam stanplat pada pukul lima …

> Menjelang pukul tujuh, dengan membersihkan diri seadanya – karena itu kami berbau seperti ikan pari – kami tegopoh-gopoh ke sekolah. Jimbron menyambar sepedanya … Aku dan Arai berlari *sprint* menuju sekolah” (Hirata, 2007: 70).

Semua yang mereka lakukan hanya untuk membiayai sekolah mereka, untuk mengejar mimpi dan cita-cita yang sudah terpatri dalam diri mereka (nilai-nilai yang sudah tertanam kuat). Inilah yang dikatakan komitmen, ada keinginan dan ada usaha. Walaupun menurut logika mereka, hasil tabungan dari kerja mereka tidak akan cukup untuk membiayai sekolah sampai ke Prancis.

> “Seandainya tidak dipakai untuk sekolah pun, tabungan itu, yang dikumpulkan selama tiga tahun dari bekerja sejak pukul dua pagi setiap hari memikul ikan, tak’kan cukup untuk membuat kami hidup lebih dari setahun” (Hirata, 2007: 208).

Akan tetapi, sekali lagi, itulah komitmen yang telah tertanam dan didukung oleh orang-orang yang memahami akan nilai-nilai yang sama, seperti kepala sekolah, guru, dan orang tua, serta teman. Dan perlu kita perhatikan selanjutnya – sebagai seorang mu’min – adalah adanya tawakal kepada Allah Swt.

> “Dan tanpa keluarga serta sahabat yang dituju di Jawa kami memperkirakan uang tabungan kami hanya cukup untuk hidup enam bulan. Jika selama enam bulan itu kami tak mendapatkan pekerjaan, maka nasib akan kami serahkan pada Pencipta Nasib yang bersemayam di langit itu” (Hirata, 2007: 216).

Kita diperintahkan Allah Swt. untuk berusaha dan bertawakal kepadaNya, sebagaimana firmanNya dalam Surah at-Thalaq ayat 3 ”… *Dan barang siapa yang bertawakkal kepada Allah niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya …”,* karena Allah yang menguasai segalanya, Allah yang mampu merubah nasib seseorang, asal seseorang tersebut mau berusaha. Hal inilah yang diungkapkan Allah Swt dalam Surah ar-Ra’ad ayat 11, yakni ”*Sesungguhnya Allah tidak merobah*

keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merobah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri". Oleh karena itu, untuk membangun nilai-nilai budaya yang baru, perlu adanya keselarasan antara keinginan, usaha (komitmen), dan tawakal kepada Allah Swt.

Penutup

Dengan mengamati novel "Sang Pemimpi" terdapat beberapa hal yang terkandung dalam rangka membangun nilai-nilai budaya dalam pendidikan, khususnya di sekolah, yaitu: perlunya nilai-nilai baru yang harus dimunculkan oleh seorang atau beberapa tokoh seperti kepala sekolah; kepala sekolah harus menjadi pemimpin yang kharismatik, pemimpin yang memang bertindak dan berperilaku sesuai dengan nilai-nilai yang digagasnya; perlunya kesadaran bersama oleh semua warga sekolah, sehingga menuntut kepala sekolah untuk selalu mensosialisasikan nilai-nilai baru; dan perlunya komitmen bersama untuk mengaktualisasikan nilai-nilai dalam usaha yang nyata, bukan sekedar mimpi belaka. Selain itu, juga diperlukan sikap tawakal kepada Allah Swt.

Daftar Pustaka

Brown, Andrew D 1998. *Organizational Culture*. 2nd ed. England: Prentice Hall.

Brown, Rexford. 2004. "School Culture and Organization: Lessons from Research and Experience: A background paper for the Denver Commission on Secondary School Reform." Diambil pada tanggal 28 Juni 2005, dari www.dpsk12.org/pdf/culture_organization.pdf.

Departemen Agama RI 1992. *Al Qur'an dan Terjemahnya*. Semarang: PT Tanjung Mas Inti.

Dirjen Pendidikan Dasar dan Menengah. 2002. *Pedoman Pengembangan Kultur Sekolah*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Menengah Umum.

Hirata, Andrea. 2007. *Sang Pemimpi*. Cet. Ke-7. Yogyakarta: Benteng.

Jones, Pip. 2009. *Pengantar Teori-Teori Sosial: Dari Teori Fungsionalisme Hingga Post-Modernisme*. Dialihbahasakan oleh Achmad Fedyani Saifuddin. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Lynch, Patrick D 1997. ”The School Culture in the Lower Rio Bravo Valley.” *ERIC Document Reproduction Service (EDRS)* No. ED422136. Diambil pada tanggal 21 Juli 2006, dari www.eric.ed.gov/ERICDocs/data/ericdocs2/ content-storage01/0000000b/80/11/02/bd.pdf.

Nugraha, Setya Tri. t.t. *Penggalian Nilai-nilai Budaya Melalui Karya Sastra Dalam Pembelajaran BIPA* Diambil pada tanggal 24 Januari 2010 dari www.ialf. edu/kipbipa/papers/SetyaTriNugraha1.doc.

Ondeck, Deborah Mariano. 2003. “Culture Change: Is it Possible?” in *Home Health Care Management Practice, 15, 525*. Diambil pada tanggal 24 November 2007, dari hhc.sagepub.com.

Rahmani Abdi. 2007. Pengembangan Budaya Sekolah di SMAN 3 Tanjung Kabupaten Tabalong Kalimantan Selatan. *Jurnal Penelitian dan Evaluasi, No. 2, Tahun X* Yogyakarta: HEPI berkerjasama dengan Pascasarjana UNY

Roach, Andrew T & Kratochwill, Thomas R 2004. Evaluating School Climate and School Culture. *Journal Teaching Exceptional Children, Vol. 37, No. 1, 10-17*. Diambil pada tanggal 8 Oktober 2005, dari cepm.uoregon.edu/pdf/ trends/motivation.pdf.

Roberts, Jo. 1993. Leadership for School Culture: Knowing the Norms, Behaviors, and Issues. *NASSP Bulletin, **77***. Diambil pada tanggal 11 Nopember 2007, dari bul.sagepub.com.

Stolp, Stephen. 1994. *Leadership for School Culture, ERIC Digest, Number 91*. Eugene, Oregon: ERIC Clearinghouse on Educational Management Eugene OR Diambil pada tanggal 8 Juli 2006 dari www.eric.ed.gov.

CONTRIBUTORS

Haryo Kunto Wibisono adalah mahasiswa Magister Ilmu Administrasi, Jurusan Administrasi Publik, Universitas Brawijaya
Linda Novi Trianita adalah mahasiswa Fakultas Ilmu Administrasi, Jurusan Administrasi Publik, Universitas Brawijaya
Sri Widagdo adalah lulusan Fakultas Ilmu Administrasi, Jurusan Administrasi Publik, Universitas Brawijaya.
M Ied Al Munir adalah Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Ushuluddin IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi
Dewi Puspasari adalah Computer Science faculty, University of Indonesia, Jakarta, Indonesia.
Kemas Fachruddin saat ini bekerja di perusahaan minyak dan gas INPEX Corp di Jakarta. Pernah mengajar pada Bank Indonesia untuk pelatihan Etika Bisnis dan pada beberapa perusahaan swasta. Menyelesaikan studi Doktor di Institut Pertanian Bogor, Magister Manajemen Teknologi di Institute Sepuluh November Surabaya dan Sarjana di Universitas Indonesia.
Kiki Muhammad Hakiki adalah Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan, Lampung
B Agus Rukiyanto adalah Staf Pengajar dan Dosen
Munawir Aziz Mahasiswa S2 Center for Religious and Cross Cultural Studies, Gadjah Mada University, Indonesia.
Yulia Fauziyah adalah Mahasiswa Programme Pascasarjana Ilmu Kedokteran Dasar dan Biomedis Minat Reproduksi Manusia dan Biomedis Fakultas Kedokteran Universitas Gadjah Mada
Willibald Koban
Zubaedi adalah Director of Postgraduate School of STAIN Bengkulu
Rahmani Abdi Dosen STAI Rakha Amuntai dan Alumni PPs S2 Universitas Negeri Yogyakarta Prodi Manajemen Pendidikan.
Siti Syamsiyatun adalah Dosen UIN Sunan Kalijaga dan Direktur Eksekutif ICRS-Yogya di UGM dan Globethics.net Indonesia.
Yahya Wijaya adalah Guru Besar Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta dan Advisory Board Globethics Indonesia
Ninik Wafiroh adalah Mahasiswa S3 ICRS-Yogya Universitas Gadjah Mada dan Programme Executive Globethics Indonesia.

Globethics.net is a worldwide ethics network based in Geneva, with an international Board of Foundation of eminent persons, 70,000 participants from 200 countries and regional and national programmes. Globethics.net provides services especially for people in Africa, Asia and Latin-America in order to contribute to more equal access to knowledge resources in the field of applied ethics and to make the voices from the Global South more visible and audible in the global discourse. It provides an electronic platform for dialogue, reflection and action. Its central instrument is the internet site ***www.globethics.net***.

Globethics.net has four objectives:

Library: Free Access to Online Documents
In order to ensure access to knowledge resources in applied ethics, Globethics.net offers its *Globethics.net Library,* the leading global digital library on ethics with over 1 million full text documents for free download. A second library on Theology and Ecumenism was added and a third library on African Law and Governance is in preparation and will be launched in 2013.

Network: Global Online Community
The registered participants form a global community of people interested in or specialists in ethics. It offers participants on its website the opportunity to contribute to forum, to upload articles and to join or form electronic working groups for purposes of networking or collaborative international research.

Research: Online Workgroups
Globethics.net registered participants can join or build online research groups on all topics of their interest whereas Globethics.net Head Office in Geneva concentrates on six research topics: *Business/Economic Ethics, Interreligious Ethics, Responsible Leadership, Environmental Ethics, Health Ethics and Ethics of Science and Technology.* The results produced through the working groups and research finds their way *into online collections* and *publications* in four series (see publications list) which can also be downloaded for free.

Services: Conferences, Certification, Consultancy
Globethics.net offers services such as the Global Ethics Forum, aninternational conference on business ethics, customized certification and educational projects, and consultancy on request in a multicultural and multilingual context.

www.globethics.net

Globethics.net Publications

All volumes can be downloaded for free as pdfs from the Globethics.net library and at www.globethics.net/publications. Print copies can be ordered at *infoweb@globethics.net*. Prices are in **CHF/USD**, differentiated between low and middle income countries **(S=South)** and high income countries **(N=North)**

The Editor of the different Series of Globethics.net Publications is Prof. Dr. Christoph Stückelberger, Founder and Executive Director of Globethics.net in Geneva and Professor of Ethics at the University of Basel/Switzerland.

Contact for manuscripts and suggestions: *stueckelberger@globethics.net*.

Globethics.net Global

Books on ethical issues with global relevance and contextual perspectives. Each volume includes contributions from at least two continents and with two editors, often one from the global South and one from the global North.

1 Christoph Stückelberger / Jesse N.K. Mugambi (eds.), *Responsible Leadership. Global and Contextual Perspectives,* 376pp, 2007, 13.-S/ 25.-N.

2 Heidi Hadsell / Christoph Stückelberger (eds.), *Overcoming Fundamentalism. Ethical Responses from Five Continents*, 212pp, 2009, 10.-S/ 20.-N.

3 Christoph Stückelberger / Reinhold Bernhardt (eds.): *Calvin Global. How Faith Influences Societies*, 258pp, 2009, 10.-S/ 20. - N.

4 Ariane Hentsch Cisneros / Shanta Premawardhana (eds.), *Sharing Values. A Hermeneutics for Global Ethics*, 418pp, 2010, 13. - S/ 25. - N.

5 Deon Rossouw / Christoph Stückelberger (eds.), *Global Survey of Business Ethics in Training, Teaching and Research*, 404pp, 2012, 13.-S./ 25.-N

6 Carol Cosgrove Sacks/ Paul H. Dembinski (eds.), *Trust and Ethics in Finance. Innovative Ideas from the Robin Cosgrove Prize*, 380pp, 2012, 13.-S/ 25.-N.

Globethics.net Focus

Each volume is focused on one actual ethical issue with global relevance, normally from one author.

1 Christoph Stückelberger, *Das Menschenrecht auf Nahrung und Wasser. Eine ethische Priorität*, 80pp, 2009,5.-S/ 10.-N.

2 Christoph Stückelberger, *Corruption-Free Churches are Possible. Experiences, Values, Solutions*, 278pp, 2010, 10.-S/20.-N.

3 Vincent Mbavu Muhindo, *La République Démocratique du Congo en panne. Un bilan 50 ans après l'indépendance*, 380pp, 2011, 13.-S/25.-N.

4 *The Value of Values in Business. Global Ethics Forum 2011 Report and Recommendations*, 90pp, 2011, 5.-S/10.-N.

5 Benoît Girardin, *Ethics in Politics: Why it matters more than ever and how it can make a difference,* 172pp, 2012, 8.-S/15.-N.

6 Siti Syamsiyatun / Ferry Muhammadsyah Siregar (eds.), *Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia,* 252pp, 2012. (Articles on Islamic ethics from paper competition, in Indonesian and English),10.-S/20.-N.

7 Siti Syamsiyatun / Nihayatul Wafiroh (eds.), *Filsafat, Etika, Dan Kearifan Local Untuk Konstruksi Moral Kebangsaan,,* 224pp, 2012 (articles on Indonesian ethics from paper competition, in Indonesian and English), 10.-S/20.-N.

8 Aidan Msafiri, *Globalisation of Concern II. Essays on Education, Health, Climate Change, and Cyberspace,* 140pp, 2012,8.-S/15.-N.

9 Willem A Landman, *End-of-Life Decisions, Ethics and the Law*, 136pp, 2012, 8.-S/15.-N.

7 *Seeds for Successful Transformation. Global Ethics Forum 2012 Report. Outcomes and Next Steps 2012-2014,* 112pp, 2012, 6.-S/ 10.-N.

10 *Corneille Ntamwenge, Éthique des affaires au Congo. Tisser une culture d'intégrité par le Code de Conduite des Affaires en RD Congo,* 2012 (forthcoming), 5.-S/10.-N.

11 *Kitoka Moke Mutondo / Bosco Muchukiwa, Montée de l'Islam au Sud-Kivu: opportunité ou menace à la paix sociale. Perspectives du dialogue islamo-chrétien en RD Congo*, 48pp, 2012, 5.-S/10.-N.

Globethics.net Texts

Short declarations and guidelines, some of them adopted by the International Board of Globethics.net Foundation.

1 *Principles on Sharing Values across Cultures and Religions,* 20pp, 2012. Available in English, French, Spanish, German, Chinese, Indonesian, Persian. Other languages in preparation, 10.-S/15.-N. for 5 copies.

8 *Ethics in Politics. Why it matters more than ever and how it can make a difference. A Declaration,* 8pp, 2012. Available in English and French,

10.-S/15.-N. for 5 copies.

Globethics.net Theses

Publication of doctoral theses on ethics with a focus on the Global South.

1 Kitoka Moke Mutondo, *Eglise, Protection des Droits de l'Homme et Refondation de l'Etat en République Démocratique du Congo: Essai d'une éthique politique engagée*, 412pp, 2012,13.-S/25.-N.

2 Ange Sankieme Lusanga, *Ethique de la migration. La valeur de la* justice *comme base pour une migration dans l'Union Européenne et la Suisse,* 358pp, 2012, 13.-S/25.-N.

3 Nyembo Imbanga, *Parler en langues ou parler d'autres langues. Approche exégétique des Actes des Apôtres*, 356pp, 2012, 13.-S/25.-N.

www.globethics.net/publications

Filsafat, Etika, dan Kearifan Lokal untuk Konstruksi Moral Kebangsaan: Philosophy, Ethics and Local Wisdom in the Moral Construction of the Nation

This volume in the Focus series is the result of a partnership between Globethics.net and the Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS), Yogyakarta, a consortium of three universities: Universitas Gadjah Mada, State Islamic University Sunan Kalijaga, and Duta Wacana Christian University.

Eleven contributions by students, academics and young professionals – some in English, others in Bahasa Indonesia – consider the role of philosophy, ethics and local wisdom in the moral construction of the nation. As befits a nation as diverse as Indonesia, they discuss a wide range of questions: Pancasila ethics and governance, ethics in science, blogging ethics, business ethics, gender equality, human cloning, the theology of forgiveness, postcolonial perspectives on Christian mission, religious radicalism, and the use of religions to build up or divide communities.

A second set of articles is published simultaneously in a companion volume on Islamic ethics and social problems in Indonesia and beyond.

The Editors

Prof. Siti Syamsiyatun is Director of ICRS and Director of Globethics.net Indonesia.

Nihayatul Wafiroh was programme executive of Globethics.net Indonesia (2009-2011) and an ICRS graduate student, class of 2009.